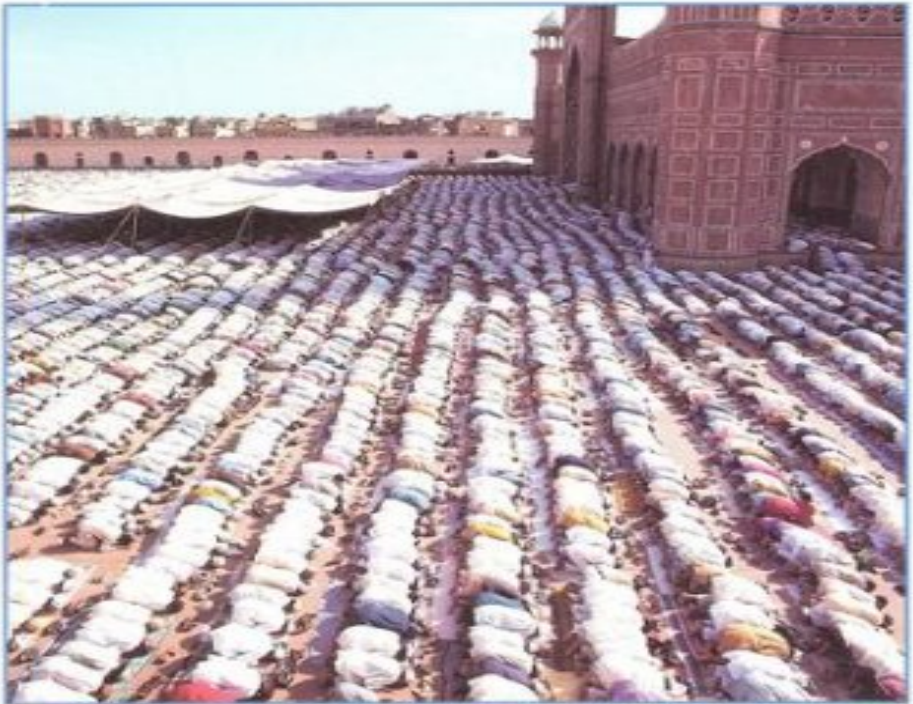


أوليفيه روا

فشل (تجربة) الإسلام
السياسي

Olivier Roy

*L'échec de
l'Islam politique*



ترجمة: نصير مروة *Collection Esprit | Seuil*

Olivier Roy, *L'échec de L'islam Politique*
© Éditions du Seuil, Octobre 1992

للطبعة العربية
© دار الساقي
جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية ١٩٩٦

تم نشر هذا الكتاب بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطية
والتغيير السياسي في الشرق الأوسط

ISBN 1 85516 721 2

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

تمهيد

هذا الكتاب لا يتناول الإسلام بعامة ولا حتى منزلة السياسة في الثقافة الإسلامية. فموضوعه هو الحركات الإسلامية المعاصرة، أي فصائل الملتزمين الناشطين الذين يرون في الإسلام ايدولوجية سياسية بقدر ما يرون فيه ديناً بحيث إنهم يولجون أنفسهم ويدخلون في قطيعة واضحة مع بعض السنن والتقاليد. انها تلك الحركات التي حملت منذ بضعة عقود من السنين، ولا سيما خلال العقد الأخير، لواء الاحتجاج ضد الغرب واضطلعت بمناهضة الأنظمة القائمة في الشرق الأوسط.

فهل يقدم الإسلام السياسي خياراً بديلاً للمجتمعات الإسلامية؟ ذلك هو موضوع هذا الكتاب.

ويبدو لنا أنه ليس من الحصافة الفكرية في شيء ان نعالج العلاقات بين الإسلام والسياسة كما لو كان ثمة إسلام أزلي مفارق للزمن؛ هذا فضلاً عن أن ذلك يكون خطأً تاريخياً. ونحن نباين، حين نقرر ذلك الخطاب الشائع بين المثقفين الإسلاميين بمقدار ما نتعد عن «رؤية المرايا» أي تلك النظرات التي يعكس بعضها بعضاً، والتي لا تزال تسود جانباً من الإسلامولوجيا الغربية، أو بتعبير أدق ما سوف أطلق عليه في الصفحات اللاحقة صفة «الاستشراق» أي إدراك الإسلام والمجتمعات الإسلامية كمنظومة ثقافية كلية شاملة ومفارقة للزمن. وذلك ليس لأننا نريد التنكّر لأربعة عشر قرناً من الثبات اللافت والاستقرار المشهود في العقيدة والتدين ورؤية العالم في المجتمعات المسلمة، بل لأن الممارسات السياسية الملموسة خلال هذه القرون كانت متعددة ومعقدة، ولأن هذه المجتمعات متنوعة على المستوى الاجتماعي. إذ غالباً ما ننسى أن ثمة مروحة واسعة من الآراء الشائعة بين المثقفين المسلمين حول ما ينبغي أن تكون عليه الترجمة السياسية

والاجتماعية للرسالة القرآنية. والحال ان لدى المستشرقين الغربيين ميلاً مفرطاً الى حسم الجدل، ونزعة مغالية الى إبلاغ المسلمين بما يقوله القرآن حقاً، أو الى تبني وجهة نظر مدرسة اسلامية خاصة بعينها وتجاهل سواها.

ولقد أوقفنا دراستنا على التيار الإسلاموي لأن أثره في العالم المعاصر كان هائلاً. ونحن إنما نفعل ذلك دون أن نتناول الرؤى الأخرى للإسلام. ودون تمحيص النصوص القرآنية أو السنة: بل إننا نأخذ ما يقوله الإسلامويون عن الإسلام في حرفيته.

وعلى هذا حين نتكلم على السياسة الإسلامية أو الاقتصاد الإسلامي فإننا لا نقوم بدراسة للمجتمع الإسلامي بعامه، بل لفكر حركات الإسلام السياسي المعاصرة ونشاطها. وإنني استخدم كلمة «مسلم» لأشير الى ما هو واقع. فحين اقول مثلاً بلداً مسلماً أعني بلداً تكون غالبية سكانه وأهاليه من المسلمين. وحين اقول «مثقفاً مسلماً» أعني مثقفاً ذا أصل مسلم وينتمي الى ثقافة مسلمة. أما مصطلح «اسلامي» فيشير الى ما يتعلق بالقصد («فالدولة الإسلامية» هي دولة تجعل من الإسلام اساس شرعيتها أو مشروعيتها؛ و «مثقف اسلامي» هو المثقف الذي ينظم فكره واعياً وقاصداً، في الإطار المفهومي للإسلام).

إن ردّ كافة مشكلات العالم المسلم المعاصر (من الدول القائمة، الى اندماج العمال المهاجرين في بوتقة المجتمعات الغربية) الى تواصل ثقافة اسلامية وبقائها، أمرٌ لا يخلو برأينا أن يكون واحداً من أمرين: فإما أن يكون مغلوطاً وإما أن يكون من قبيل تحصيل الحاصل. ونعني بتحصيل الحاصل تطبيق منهجية قراءة ثقافية على الشرق الأوسط الحديث لا تظهر لنا في الواقع الا ما سبق لها أن حددته سلفاً، عنيت بذلك ما اسميه «بالتخيل السياسي الإسلامي» الذي نجده في تأكيدات من قبيل «الإسلام دين ودولة» أو «لا فصل بين السياسة والدين في الإسلام». ويقيناً أنه لا مناص من حمل هذا التخيل محمل الجد من حيث كونه يتخلل مقالات القادة وخطابهم من اقصاه الى اقصاه وبينه، مثلما يتخلل ويني ترمذات الرعايا. الا أنه ليس تفسيرياً، أي أنه لا يقدم تفسيراً مباشراً لما يجري، على الاطلاق، ويخفي كل ما هو قطيعة وتاريخ: استلهام نماذج جديدة للدولة من الخارج، ونشوء شرائح اجتماعية جديدة وبروز ايدولوجيات معاصرة.

انطلاقاً من الثلاثينات، سيبارد حسن البنا، مؤسس حركة الاخوان المسلمين في مصر، وأبو الاعلى المودودي. مؤسس حزب «جماعت اسلامي» الهندي الباكستاني، إلى إيجاد حركة فكرية جديدة، تجهد في تعريف الإسلام كنظام سياسي في الدرجة الأولى، وذلك على ضوء أبرز ايدولوجيات القرن العشرين. الا أنهم سيضيفان طابع الشرعية على هذا

التجديد بخطاب حول «العودة»: العودة الى النصوص والى الالهام الأصلي، إلهام الجماعة المؤمنة الأولى. وعلى هذا فإننا تناول هنا تاريخانية حركة ترفض، هي نفسها، تاريخانيتها. وأنا أطلق، شأن آخرين، صفة «اسلاموية» على هذه الحركة المعاصرة التي تقارب الإسلام كأيديولوجية سياسية.

ما الذي يعيننا في هذه الحركة؟ تعيننا جدتها والأثر الذي تركته على غربٍ أربهه «التهديد الإسلامي» طيلة عشر سنوات ويعيننا، في آخر المطاف، إخفاقها. فباستثناء الثورة الإيرانية لم تغير الإسلاموية شيئاً في عمق الساحة السياسية الشرق أوسطية. ذلك أن الإسلام السياسي لا يصمد أمام إغواء السلطة. عام ١٩٩١ كانت أنظمة الحكم القائمة هي أنظمة عام ١٩٨٠، وكانت حرب الخليج قد كرسست الهيمنة الأميركية. فإله من «تهديد اسلامي» لم يشن حرباً إلا على مسلمين آخرين (إيرن - العراق) أو على السوفيات (أفغانستان). والحق أن الأضرار الراهية التي ألحقها كانت أقل من تلك التي لحقتها مجموعة بادر - ماينهوف الألمانية أو الألوية الحمراء الإيطالية أو جيش التحرير الأيرلندي أو منظمة الباسك الإسبانية التي شكلت أعمالها جزءاً من المشهد السياسي الأوروبي لفترة أطول مما شغلته أحزاب الله ومنظمات الجهاد الأخرى.

ونحن لا نقول هذا لأن الإسلاموية بدأت تتوارى عن المسرح السياسي. بل على العكس، فهي، من باكستان إلى الجزائر، تزداد انتشاراً وشيوعاً وانخراطاً في المسرح السياسي، ولا تني تسم العادات بميسمها والنزاعات بطابعها، وسوف تصل من دون شك إلى السلطة في الجزائر. إلا أنها فقدت محركها الأصلي ومحرضها الأول. باتت «اشتراكية ديمقراطية» وما عادت تقدم نموذجاً لمجتمع آخر، أو لغد مشرق. وهكذا فإن كل انتصار للإسلاموية اليوم في بلد مسلم سيكون سراباً خادعاً، بحيث إنه لن يغير شيئاً إلا العادات والقانون. لقد استحوطت الإسلاموية إلى سلفية جديدة لا يشغلها شاغل سوى إقامة القانون الإسلامي، أي تطبيق «الشريعة»، دون أن تخترع أشكالاً سياسية جديدة الأمر الذي يحكم عليها بالأكثر من واجهة لمنطق سياسي يفلت منها، في حين تتوزعها هي كافة الانقسامات والتشرذمات التقليدية. وفي حين ان الفئات الاجتماعية الجديدة والأنظمة القائمة مستعدة على الدوام لتغيير خطاب المشروع التي تستند إليها. (أي أن تلجأ إلى الإسلام). أما «الاقتصاد الإسلامي» فانه ليس سوى بلاغة وبيان يتلبس أحد لبوسين: إما لبوس اقتصاد الدولة الاشتراكية والعالم ثالثة (إيران) وإما لبوس الليبرالية الاقتصادية النازعة نحو المضاربة أكثر من نزوعها إلى الانتاج.

لماذا هذا الاخفاق، إنه في الدرجة الأولى إخفاق فكري. فالفكر الإسلاموي يقوم

على مأزق منطقي ابتدائي يُلغى ما أتى به من جديد: فمن جهة، ان وجود مجتمع سياسي اسلامي حسب الحركة الإسلامية، شرط لا بدّ منه لكي يتمكن المؤمن من الارتقاء إلى الفضيلة؛ ولكن، من جهة أخرى، لا يستطيع مثل هذا المجتمع أن يكون فاعلاً الا عبر فضيلة أولاء الذين يقوم بهم، ولا سيما القادة.

في المحصلة، إن تنامي الفكر الإسلامي، الذي هو فكر سياسي في الدرجة الأولى، ينتهي الى التخفّف من كل ما يتقوّم به السياسي (المؤسسات، الأنصاب، استقلال دائرة منفصلة عن المضمار الخاص) فلا يجد في السياسي، إلا أداة للتبشير الأخلاقي. فيعود بذلك، عبر طريق أخرى، إلى فهم العلماء والمصلحين التقليدي له، اي إلى فهم اولئك الذين يرون أنه يكفي أن يقيم المسلمون على الفضيلة لكي يكون المجتمع عادلاً واسبامياً.

ثم ان الإسلاموية إخفاق تاريخي: اذ لم نشهد بوادر قيام مجتمع جديد لا في ايران ولا في المناطق المحررة من افغانستان. و «الاقتصاد الإسلامي» ليس إلا خطاباً بليغاً غير أن إخفاق الإسلاموية لا يعني أن احزاباً مثل الجبهة الإسلامية للانتقاذ الجزائرية لن تصل الى السلطة، بل يعني أن هذه الأحزاب لن تبتكر أي مجتمع جديد. فما ستشهده الجزائر في حال وصول تلك الجبهة الى السلطة هو هيمنة النظام الاخلاقي بعد الثورة. ذلك أن النموذج الإسلامي بالنسبة للأغنياء هو المملكة العربية السعودية (الريع زائد الشريعة) أما بالنسبة للفقراء، فهو باكستان والسودان وجزائر الغد: أي البطالة زائد الشريعة.

لم يعد الإسلام السياسي رهاناً جغرافياً استراتيجياً. انه، في الأكثر، مجرد ظاهرة مجتمعية. فالدولة الأمة في العالم الإسلامي بأسره، تقاوم بسهولة نداءات الوحدة والدعوة الى جمع شمل الأمة الإسلامية وتتصدى لها. ومما لا شك فيه أن حال التوتّر بين الشمال والجنوب ستبقى هي المسألة الحاسمة لزمين طويل وترفد احساساً بالضغينة يسهل أن يتخذ من الإسلام شعاراً له. إلا أن الثورة الإسلامية أصبحت تنتمي إلى مرحلة منصرمة.

مع ذلك تبقى الأزمة مستمرة. والأزمة تكمن في هشاشة مشروعية الأنظمة والدول لا بل في فكرة الأمة نفسها. انها تكمن في استمرار أنظمة الحكم الأوتوقراطية والتشرذم القبلي والعرقى أو الديني؛ في النمو الديموغرافي واقفار الطبقات الوسطى، وصعود الكتل الشعبية المدنية غير المتمدنة كما ينبغي، وفي بطالة المتعلمين. والأزمة هي أيضاً أزمة النماذج والأتماط: العلمانية، الماركسية، القومية. ومن هنا نشأ وهم «عودة الإسلام».

غير أن أزمة الدولة في البلدان المسلمة ليست نتاج الثقافة السياسية الإسلامية: فمن زائير الى الفلبين تسود النزعة الذميمة إياها: (الخلط بين القطاع العام والقطاع الخاص)

والتشرذم وتدني مستوى المطالبة الديمقراطية وعدم اندراج المجتمع ضمن المنطق الدولي. إنها أعراض أزمة الدول في كافة بلدان العالم الثالث. الإسلام ليس «سبياً». فهل كان يسعه أن يكون جواباً؟ في اعتقادنا ان الحقبة الإسلامية أغلقت باباً هو باب الثورة والدولة الإسلاميتين. ولكن تبقى بلاغة خطابها.

نتناول في هذا الكتاب أولاً اجتماعيات الحركة الإسلامية وقالها المفاهيمي. وتبدو لنا الصلة وثيقة بين الايديولوجية الإسلامية المفتونة بالدولة، وفقدان الانتلجنسيا الحديثة مرتبتها. ثم نمحص انزلاق الإسلاموية السياسية نحو سلفية جديدة أشدّ محافظةً، يغلب فيها النموذج الاخلاقي على الفلسفة السياسية. ثم نحاول بعد ذلك أن نقوم بعرض كامل للسديم الإسلاموي المعاصر حيث يتبين لنا أن التجاور الايديولوجي بين كافة هذه الحركات لم يُفصِّ قط الى بواذر تشكل أممية اسلاموية: بل على الضدّ من ذلك، إنّ منطق الدول هو الذي يفرض نفسه على الساحة الجيواستراتيجية الشرق أوسطية. بعد ذلك نتطرّق إلى حالتين ملموستين: أفغانستان، لنظهر كيف ان ايديولوجية الجهاد والإسلاموية لا تفلح في ضبط التشرذم التقليدي بل توقّف إطاراً لعودته. ثم حالة ايران وثورتها الإسلامية بقدر ما هي عالم ثالثة، بوصفها المشروع الثوري الوحيد الذي أفضى الى نتيجة، إلا أنه سرعان ما انكفأ إلى نوع ال «غيتو» الشيعي، ويعود اليوم إلى استلهام نموذج محافظ، «سعودي»، للمجتمع.

مقدمة

تبدو نهاية هذا القرن في نظر الرأي العام الغربي كأنها حقبة «التهديد الإسلامي». وغالباً ما يرى الغربيون في بروز الإسلام على المسرح السياسي نوعاً من التقهقر والعودة إلى أزمنة غابرة: إذ كيف يمكن لمن يحيا في القرن العشرين أن يعود إلى القرون الوسطى؟ ويخيل اليهم أن ملاءات ملتحين يطلعون من كل صوب ومن المساجد والقرى، لغزو كل بابل حديثة وقيمون عالماً لا عقلانياً عنيفاً وسلفياً. إلا أن تاريخنا قد علمنا أن البربرية كانت في قلب المدن، وأن ذلك لم يعن يوماً العودة إلى ما كان من قبل. ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحداثة أو من تحتها. بل إن الحداثة نفسها هي التي تفرز أشكال الرفض الخاصة بها.

ما زلنا هنا اسرى الترسيمة القديمة التي ورثناها عن عصر التنوير والتي تقرر ان يكون التقدم واحداً، أي ان يتلازم مسار الحداثة السياسية المتجسدة في الديمقراطية البرلمانية مع مسار التنمية الاقتصادية وتححر العادات والعلمانية. إنها ذاكرة سطحية وانتقائية. فكم من الثورات كانت طهرانية لا بل دينية في العمق: من كرومويل إلى روبسبير؟ وكم من مساعٍ للتحديث الصناعي جرت تحت حكم الديكتاتورية، من نابوليون الثالث إلى موسوليني؟ وكم من الديكتاتوريات كانت علمانية، لا بل معادية للدين، من المكسيك إلى الاتحاد السوفياتي؟

الإسلاموية بوصفها نزعة عالمثالية

تشتمل الحركية الإسلاموية على مجمل المجموعات الناشطة المعاصرة والتي تشترك - مهما بلغ تفرقها - في ادراج عملها، في هذا النصف الثاني من القرن العشرين، ضمن إطار المفاهيم التي وضعها مؤسس حركة الإخوان المسلمين المصريين حسن البنا (١٩٠٦ -

- ١٩٤٩) وابو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٨) الذي أنشأ في شبه القارة الهندية حزب «جماعت اسلامي». أما الفكر السياسي الشيعي الثوري فإنه يشترك مع الاخوان المسلمين في نقاط عديدة إلا أنه يبقى ذا خصوصية (إنه أكثر يسارية وأكثر ارتباطاً برجال الدين): وكان من بين ملهمي هذا الفكر آية الله الخميني وآية الله باقر الصدر وآية الله طالقاني وعلي شريعتي، وهذا الأخير ليس رجل دين.

إذن هناك، على وجه الاجمال، ثلاثة أقطاب جغرافية وثقافية للإسلاموية: الشرق الأوسط العربي السني وشبه القارة الهندية السنيّة والنطاق الشيعي الإيراني العربي. أما تركيا المعزولة عن العالم العربي فإن لها تنظيماتها الخاصة. فالوحدة مفقودة على المستوى السياسي كما هي مفقودة على المستوى الجغرافي. لذلك ينبغي الحديث عن حركة اسلاموية وليس عن أمية اسلاموية. وأعظم هذه المنظمات شأناً هي منظمات الاخوان المسلمين في العالم العربي والتي ترتبط - إلى هذا الحد أو ذاك - بقيادة التنظيم المصري ولكن تنظيمها الخاص يتم في الواقع على أساس قومي. ومن هذا الجذر المشترك تفرّعت مجموعات منشقة، وأقلية (حزب التحرير عام ١٩٥٢، الجهاد الإسلامي في السبعينات الخ..). وهي متأثرة على وجه العموم بأفكار الإخواني سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الأكثر راديكالية. بعد ذلك تأتي منظمات شبه القارة الهندية (مختلف جماعات اسلامي في باكستان والهند وبنغلاديش) يليها المجاهدون الأفغان (حزب اسلامي، وجماعة اسلامي) ومؤخراً الإسلامويون المغاربة (جبهة الانقاذ الاسلامية الجزائرية وحزب النهضة التونسية) ثم حزب النهضة الإسلامي في الجمهوريات السوفياتية سابقاً. إلا أن هذه المجموعة من الأحزاب والحركات شرعت، منذ بعض الوقت، في الاندماج بحركات أصولية لا سياسية أقدم منها (كالوهابيين السعوديين وأهل الحديث الباكستانيين) ففقدت بذلك خصوصيتها. أما الحركة الشيعية الثورية فهي الوحيدة التي استولت على السلطة عبر ثورة إسلامية فعلية؛ وتماهت مع الدولة الإيرانية التي جعلت منها أداة لاستراتيجية القوة الاقليمية التي اتبعتها، حتى ولو كان تعدّد الفصائل الشيعية الصغيرة يعبر عن خصوصيات محلية (لبنان، أفغانستان، العراق) بمقدار ما يعكس صراعات الأجنحة في طهران.

أما ليبيا العقيد القذافي فإنها، على الرغم من انها ناشطة نشاطاً مالياً أكثر منه ايديولوجياً، فقد أصبحت خارج الحركة الإسلاموية بعد قمع العقيد القذافي للاخوان المسلمين الليبيين عام ١٩٧٣ وتغيبه زعيم الشيعة اللبنانيين، موسى الصدر، عام ١٩٧٨.

تنمو الحركة الإسلامية على امتداد حقبة من الزمن تناهز الخمسين عاماً أي تقريباً منذ عام ١٩٤٠. وبديهي أن تكون المفاهيم قد تطورت، وأن تكون الظروف التاريخية قد تغيرت كما أدت الانشقاقات والخلافات إلى تنوع كبير في هذه الحركة. ومع ذلك، لا يزال هناك قالب مفاهيمي مشترك واجتماعيات مشتركة تجمع فيما بينها.

ذلك أن هذه الحركات، سواء على الصعيد النظري أو الاجتماعي، هي وليدة العالم الحديث. إذ يندر أن نجد بين صفوف مناضليها رجال دين، بل هم شبان اطلقهم النظام المدرسي الحديث ومن حظي منهم بتعليم جامعي يكون في الأغلب من خريجي الكليات العلمية وليست الأدبية. إنهم يتحدرون من عائلات حديثة العهد بالمدينة والتحضر، أو من طبقات وسطى تعرّضت للإفقار. والإسلاميون يجدون في الإسلام ديناً بقدر ما يجدون فيه «ايدولوجيا». والايديولوجيا تعبير جديد أدخلوه هم ولا يزال مكروهاً لدى العلماء. وهم لم يتلقوا تربيتهن السياسية في المدارس الدينية وإنما في الحرم الجامعي ومعاهد التعليم العالي حيث كانوا يجاورون الماركسيين الملتزمين، الذين طالما استعاروا منهم نطقهم المفاهيمي (ولا سيما فكرة الثورة) ثم أفعموه بمصطلحات قرآنية (الدعوة بمعنى الوعظ التبشيري والدعاية). إنهم يشددون على مسألة التنظيم في اطار يذكّر في آن معاً بالأحزاب على الطراز اللينيني (بعد أن يحل الأمير محل الأمين العام وتحل الشورى محل اللجنة المركزية) وبالأخويات الصوفية. فهم يرون ان الاستيلاء على سلطة يتيح لهم أسلمة المجتمع الذي افسدته القيم الغربية من جديد؛ مع الأخذ بكل مكتسبات العلم والتقنية. فهم إذاً لا يمشرون بـ «العودة» الى ما كان سابقاً، كما هي الحال بالنسبة للسلفيين الاصوليين بالمعنى الفعلي للكلمة، وإنما الى استرداد المجتمع وتملك التقنية الحديثة، من طريق السياسي.

أما الجماهير التي تناصر الإسلاميين فليست أكثر سلفية أو تقليدية منهم: فهي تحيا في ظلّ قيم المدينة الحديثة (الاستهلاك والترقي الاجتماعي) فقد غادرت، بمغادرتها القرية، أشكال التآلف والتواصل القديمة واحترام المسنين والاجماع. إنها مفتونة بقيم الاستهلاك التي تُعرض في واجهات الحواضر الكبرى؛ وعالمها هو عالم السينما والمقاهي و«الخينز» والفيديو وكرة القدم، لكنها تحيا في ظلّ هشاشة المهن الصغيرة والبطالة وغيتوات الهجرة، وتعاني الحرمان في مجتمع استهلاكي ليس في متناولها.

إنّ تكثيف الإسلاميين مع معطيات العالم الحديث والمدني يبدو مذهلاً. وذلك بدءاً باستخدام التقنيات الحديثة، من السلاح إلى وسائل الاتصال وصولاً إلى تنظيم التظاهرات الضخمة. إن نشاطهم النضالي متكيف مع الحيز المدني: فحرب العصابات التي تخاض

في العالم الإسلامي المعاصر هي جميعها حروب مدنيّة، إلا في أفغانستان وكردستان. لذلك نرى أن الإسلاموية ليست مجرد انبعاث مضلل لتقاليد قديمة، بل إن مسارها يندرج في إطار تواصل مزدوج. الأول طبعاً هو تواصل المطالبة الأصولية المتمحورة حول الشريعة وهي قديمة يقدم الإسلام نفسه ومتجددة أبداً لأنها لم تتحقق قط: مطالبة لاتني تقييم المصلح والرقيب والخطيب ضد فساد الأزمنة والأمرء وضد إهمال النصوص المقدسة وضد النفوذ الأجنبي والانتهازية السياسية وتسامح العادات. ولكن ثمة تواصل آخر أقرب عهداً، وبالتالي أكثر غموضاً وهو تواصل العداء للاستعمار والامبريالية والذي أصبح اليوم عداءً سافراً للغرب ليس إلا. فالجماهير التي كانت تتظاهر في القاهرة وطهران في الخمسينات تحت راية العلم الأحمر أو العلم الوطني هي نفسها التي تسير اليوم تحت راية الخضراء. أما المواقع المستهدفة فهي نفسها: المصارف الأجنبية، الملاهي الليلية والحكومات المحلية المتهمه بالتواطؤ مع الغرب. ويلحظ هذا التواصل ليس فقط في أماكن الاعتراض وحدها - التي لا تبدل على الإطلاق - بل وفي المسارات الفردية أيضاً: فلان الذي كان ناصرياً أو ماركسياً في الستينات أصبح اليوم اسلامياً⁽¹⁾. فحركة التراوح والاتصال بين المجموعات الماركسية والتيارات الإسلاموية على قدر كبير من الأهمية. (وهكذا مثلاً يكون الفلسطيني العلماني احمد جبريل على صلة وثيقة بحزب الله اللبناني). ومما لا شك فيه أن التشيع هو الذي وطّد صلة الوصل بين النزعتين العنثاليّتين: ذلك أن علي شريعتي، منظر التشيع المعارض كان قارئاً نهماً لفرانز فانون. والثورة الإيرانية هي بالتأكيد، أفضل من جسّد التواصل العنثالي للإسلاموية حين ترجمت التناقض بين الشمال والجنوب بمصطلحات دينية.

لقد استنفدت الحركات العنثالية الثورية، العلمانية والماركسية والقومية حين حققت انتصارها، ثم جرّدت ممارستها السلطة من مثلها. وهكذا حملت عنها الإسلاموية شلعة الطليعة للعنثالية ولكن وفّق شعارات لا يمكن أن يُشاركها فيها اليسار الغربي، أو الحركات الأخرى الموازية في بلدان العالم الثالث: فالشمولية الدينية قد أجهزت على مفهوم الشمولية بمعناها الحقيقي. هذا مع أن التوازن بين العالمين، المسلم والمسيحي، يبدو واضحاً في تاريخهما الحديث، لأنّ الأنتلجنسيا في كل منهما كانت تقف على أرضية مشتركة من المرجعية السياسية. ذلك أن الخمسينات والستينات كانت سنوات وحدة الوجدان. فالجهاد الجزائري، شأنه شأن المقاتل الفلسطيني، كان يبدو أحياناً للمناضلين الغربيين التقدميين وكان للعنف الذي مورس في الجهتين معنى. ولم يحصل الطلاق إلا في السبعينات، إذ ما عاد ممكناً فهم منطلقات الناشطين الجدد للإسلام السياسي. علماً بأن هؤلاء، سواء من حيث أصولهم الاجتماعية أو من حيث صلتهم بالمعرفة، ما زالوا

أبناء عم «مناضلي» السبعينات الغربيين. حتى في القيم التي استبدلت بها قيمُ الشمولية المتحرّكة: مثل العودة والأصالة والنقاوة وهاجس اللباس والغذاء والترحاب؛ أي إعادة بناء إطار لعيش «تقليدي» أو في سياقٍ وعبر طرقٍ تفترض تحديداً تجاوز التقليد؛ الهروب عبر الارهاب بالنسبة للشرائح الأكثر جذرية، وأشدّها فتوية مثل جماعة «الهجرة»^(٢) فيدعون إلى الانكفاء ويلتقون بذلك مع جماعة العودة إلى الأرض في منطقة «الكوس» (الجزال الوسطى بفرنسا). وإمكاننا أن نجد تماثلاً ما بين الألوية الحمراء الإيطالية وبين الانتلجنسيا المسلمة المتطرفة: فعناصرها من المثقفين «ذوي الأفق الضيق» لم يحققوا لأنفسهم اندماجاً اجتماعياً يتناسب وتوقعاتهم فانغمسوا في العنف السياسي على قاعدة علم ماركسي (مقابل العلم الإسلامي لدى الطرف الآخر) كانوا قد حصلوه على أنفسهم. وليست المحاكات الهذيانية في بيانات منظمة «العمل المباشر» الفرنسية إلا خير مثال على صلة القرابة هذه.

ثم ان التواصل بين العالثلثيتين أوثق بكثير مما يبدو عليه: فقد كنا فيما مضى نجد في الحركية المتحرّكة، الرغبة نفسها في التوليف بين الثورة واللاهوت («لاهوت التحرير») والنزعة النضالية الإرادية نفسها والتطلّب نفسه لأصالة تكون في قطيعة مع الأماط الغربية بما فيها الأماط السوفياتية. فالتيارات الثورية المتحرّكة في السبعينات، مثل حفيظ الله أمين في افغانستان وبول بوت في كمبوديا والدرّب المنير في البيرو، سعت كلها، خلف رطانة ماركسية دوغمائية إلى اختراع نموذج «قومي» جديد استناداً إلى «انتلجنسيا خرقاء» وخصوصاً إلى القطاعات الأصلية (أي نسبة إلى أبناء البلاد الأصليين كالهنود في البيرو) أو «الأهلية» أو التقليدية من السكان (القبائل، الفلاحين، الهنود الحمر). والغريب في الأمر هو أن جماعات حرب العصابات الماركسية فلاحية، في الوقت الذي نرى فيه أن الحركات الإسلامية مدنيّة، أي أنها أكثر منها حدائنة من وجهة نظر الاجتماعيات. ويتواصل التوازن بين الإسلامية والحركات العالثلثية إلى حدّ مرحلة التفكك ولجوء قطاعاتها الأكثر تطرفاً إلى الارهاب. فالارهاب، وهو وليد السبعينات، ليس ابتكاراً إسلامياً. إلا أننا فقدنا المرجعية المشتركة أي الترجمة الماركسية العالثلثية المعتمدة، التي كانت تتيح للبعض أن يتفهّم أعمال عصابة بادر - ماينهوف أو الألوية الحمراء، لا بل خاطفي الطائرات من الفلسطينيين، ولكن لا تتيح فهم محتجزي الرهائن من عناصر حزب الله.

والحال أن العالم الثالث لم ينته فصلاً بعد. فانهيّار الاتحاد السوفياتي والشيوعية يوحى بأن الإسلام سيبقى (ولزمن طويل) قوة التبعيّة الغالبة لجماهير العالم الإسلامي في مرحلة الأزمة، ولم يخرج العالم الثالث من الأزمة بعد. غير أن الإسلام، على الضدّ من

الماركسية، لا يستطيع أن يخرج من نطاقه الثقافي: فزمن الشعوب التي تعتنق ديناً جديداً قد ولي. والنزعة الشمولية الدينية لا تجد امتداداً لها بالاعتناق الفردي وهي تحدّد جماعة منفصلة عن الأخريات: وبهذا ترسم حدوداً لنفسها وتنتج حالة من «حرب الثقافات» تطمس خيط النسب بين النزعة الاعتراضية العالماثية، والمطالب الإسلامية؛ إن الناشطين الإسلاميين اليوم يملكهم هاجس الدعوة إلى اعتناق الإسلام: ولذا فإن الشائعات حول اعتناق بعض المشاهير للإسلام، أو حول تحول جماعات بكاملها إليه، شائعات يردها محازبو القاعدة بحماسة. وبالفعل، أن النزعة الإسلامية لا تستطيع، حتى بعد أن أصبحت أيديولوجية سياسية، أن تتلافى مسألة المعتقد الفردي، في حين أن الماركسية كانت تتيح تفسير حركة اجتماعية، وتالياً، التأثير عليها، انطلاقاً من حتميات منطلق الجماعة. فالدين يفترض اعتناقاً فردياً، جاعلاً من دينامية التحول إلى اعتناق الإسلام في الوسط المسيحي ليس ظاهرة اجتماعية سياسية جماهيرية، بل مجرد عملية جمع حسابية تجمع الأرقام إلى أن يحدث تعاضل عدد المعتنقين الجدد للإسلام انقلاباً في المجتمع. وهذا حدٌ لقطعية مستحيلة: فمن يعتنق الإسلام في الوسط المسيحي إنما يختار سيكولوجياً بنية ملة تتلاءم، بعامة، مع طبيعته كهامشي أو متحمس أو زهدي حقيقي، أي مُستوحد، ما يعني بالضبط استبعاده أولئك الذين يتمنى اعتناقهم للإسلام.

من أين جاءت الحداثة السياسية؟

يقي أن المقارنة ليست علة. إن اظهر حداثة الحركات الإسلامية، ومن ثمّ تاريخانيتها العميقة أمر مفيد على صعيد الاجتماعيات السياسية، إلا أن هذا يناقض وجهة خطاب الإسلاميين نفسه. فهم يرون أن هناك إسلاماً واحداً وحيداً هو اسلام عصر النبي، الذي حُرّف فيما بعد لأن الحداثة ضلال. غير أن هذه الرؤية لجوهر واحد للإسلام لا تقتصر على الإسلاميين وحدهم. لأننا نجدتها أيضاً لدى العلماء التقليديين كما نجدتها لدى عدد من المستشرقين الغربيين الذين يستعيدون بذلك قراءة ماكس وير للإسلام كثقافة وحضارة، وكنظام مقل. وبالطبع، إن المفكرين الإسلاميين والمستشرقين يختلفون حول ما يتقوم به جوهر الإسلام، إلا أنهم يجمعون على استخدام كلام يعبر عن نظام شمولي ولا زمني - ولعلّه فعل انعكاس يفسر، من دون شك، عقم السجلات وعنفها.

وقد تبدو الصفحات التي ستلي كأنها تتقبل أحياناً هذه الفرضية المسبقة، وذلك فقط لأننا نقارب خطاب المفاعيل بحرفيته: فإلى أي ترسيمة مفهومية يستندون حين يفكرون الإسلام بوصفه نظاماً سياسياً؟ وما هي فاعلية هذه المفاهيم في عملهم السياسي؟

ان الافتراض «الاستشراقي» الذي يعتمده الاخصائيون أو الباحثون الغربيون، يتقوم بتحديد «ثقافة اسلامية» لا زمنية، على أنه إطار مفاهيمي ينظم الحياة السياسية كما يُنظم حيز المدينة الهندسي؛ فكر العلماء وفكر منتقديهم في وقت معاً؛ وتكون نتيجته عدم انبثاق الرأسمالية (ماكس وير) وغياب حيز مستقل للسياسي والمؤسسات (ب. بادي). حضارة لا زمنية حيث كل شيء يتألف، ويعكس البنية نفسها، من الفسيفساء المزخرفة بالحصّ إلى المبحث الفقهي. إلا أنها حضارة جوبهت بتحديات حدثت وفدت عليها من الخارج: لذلك يُرى إلى «الثقافة الإسلامية» على أنها العقبة الكبرى التي تحول دون بلوغ الحدائة السياسية^(٣).

فما هي فرضية الحدائة السياسية هذه؟ إننا نقرأ كلاماً كثيراً اليوم، أي بعد أفول الموجة العالماثلية، حيث كان الغرب يقر بذنبه بصورة «مازوشية»، ويتبنى أطروحة ماكس وير التي تقول إن ثمة حضارة واحدة ابتكرت ثقافة شمولية حقيقية هي الحضارة الأوروبية^(٤). ويتمثل ابتكار الحدائة، في مجال السياسة، في بروز نطاق مستقل للسياسي منفصل عن الديني وعن الخاص في وقت معاً، ويتجسد في دولة القانون الحديثة. فالعلمانية والسياسي ولدا من ارتداد الفكر المسيحي على ذاته. ونحن هنا لا نتنكر للمجهود البحثي المرموق، التاريخي والفلسفي معاً، والذي يتناول نشأة السياسي وولادة الدولة الحديثة^(٥). إلا أن النتيجة الختمية لمثل هذا المسعى هي القول بأنه لا خلاص (أي لا حدائة) خارج النمط السياسي الغربي. والخطاب «المبتذل» الذي يخاطب المثقفين المسلمين، انطلاقاً من هذه الأعمال، إنما هو خطاب مزدوج:

١ - الديموقراطية البرلمانية وايدولوجية حقوق الانسان ودولة القانون هي مرتجاة أخلاقياً وأكثر فعالية اقتصادياً.

٢ - وهذه الأمور ولدت تاريخياً في أوروبا المسيحية. وبالطبع ما كان لهذا الخطاب الذي ورد في سياق مرحلة ما بعد الاستعمار إلا أن يُساء استقباله، وليس فقط في الأوساط الإسلامية أو السلفية. فقد أظهرت حرب الخليج أنه حتى لدى المثقفين المسلمين العلمانيين المتغربين والديموقراطيين كان الخيار واعياً، سواء كان متحمساً أو مترجحاً، في تأييد صدام حسين مع اجماعهم على كونه ديكتاتوراً... مسلماً رديئاً. وفي مثل ردة الفعل العاطفية تلك، اعتراف ضمنني بالإخفاق: الاخفاق في ايجاد خيار بديل، اللهم الا في ترقب معجزة، أو علامة من الله. وهذا الغياب الملحوظ للفكر البديل هو ما ينبغي تحليله ولكن دون أن يُرسى في اطار «ثقافة اسلامية» غمّل، دونما تمييز، على تحويلها إلى مقولة سيكولوجية، خصوصاً ان

الدفاع المتطامن عن النمط الغربي الذي يخاطب العالم الثالث (وهو بمثابة علاج للذات إثر النزعة العالمثالية التي طغت في الستينات)، يقترن بخطاب موجه للاستهلاك الداخلي وهو الخطاب الذي يتعاطم اثره اليوم حول أزمة السياسي والقيم في المجتمعات الغربية، لا بد اذن من الخروج من هذا الدفاع المزدوج المتعاكس كما لو أنه في مرآة.

ما يسبب ضيقنا هو تلك النزعة إلى المقارنة، ذلك أن المقارنة، أولاً، حشو أو تحصيل حاصل لأنها ثانياً، أحادية الجانب: إذ لا تمكن مقارنة ألف بياء، الا اذا كانت هذه تملك عناصر تلك ذاتها، أي الا اذا كانت «ب» تملك عناصر «أ» ذاتها، أو العناصر الناقصة في «أ» بحيث ان اصحاب المقارنة يجدون في «ب» سلب «أ» أو نفيه بدون أن يتساءلوا حول تركيبها الخاصة. وإلى هذا فإن مذهب المقارنة ينزع أيضاً إلى عزل المجموعتين إحداهما عن الأخرى متجاهلاً، ليس فقط ديناميتهما الخاصة، بل أيضاً جدلية علاقة كل منهما بالآخر، والحق أن جدلية هذين هي جدلية تنزع الى أن تثبت في التخييل تمايزات هي أقرب الى الرمز والشعار منها الى الوقائع، كما تنزع الى تشويش خصوصيتها النوعية. وما نراه هو أنه اذا كان من الصحيح أن ثمة أدبيات سياسية اسلامية، تركها العلماء التقليديون أو الإسلامويون، فمن الصعوبة بمكان أن تقام، ببساطة، معادلة حضارة وتاريخ من جهة وهذه الأدبيات من جهة أخرى.

وأصحاب مذهب المقارنة ينتقلون دائماً من الأدبيات الإسلامية (أي من النصوص التي أنتجها المتعلمون والمثقفون) الى الواقع الاجتماعي الملموس. ويفسرون «غياب» الحدائث في بلد مسلم ما، إما بالأثر البالغ، في الواقع، لغياب فئة مفاهيمية موجودة في المقابل في الفكر الغربي (كمثل: بما ان مفهوم الدولة ذات الحدود المتعينة هو مفهوم غائب عن أدبيات الإسلام السياسي مثلاً فإنه يستحيل بالتالي تحقيق الدولة ذات الحدود المتعينة تعريفاً)، وإما بواقع وجود فئة سوسولوجية لا تعكس الأدبيات وجودها (دولة الموروثات، تشرذم المجتمع ضمن «عصبيات»^(٦). المسعى الأول يؤكد على استحالة بروز نصاب مستقل في اطار «الثقافة الإسلامية»، في حين أن الثاني يؤكد، على الضد من ذلك، على استقلالية عمل النصاب السياسي حيال الفكر الإسلامي، إلا أنه نصاب سياسي ما قبل حديث (العصبيات الموروثة).

والحال أنه ليس صحيحاً؛ أن الفكر السياسي الإسلامي مشوب، بالضرورة والأصل، بقصور ما بل إنه يندرج ضمن تصوّر آخر للعلاقات بين السلطان والقانون. أما أن يكون هذا التصوّر بدوره منبعاً للصعوبات فهذا أمر مؤكد، وإنما ينبغي قياسه على معناه الأصلي

لا على الدولة الغربية. والفرادة فيه هي المكانة التي تحتلها الشريعة بالنسبة الى السلطان. فالشريعة خاصيتان: استقلالها الذاتي وعدم اكتمالها. الشريعة لا ترتعن لدولة أو لقانون وضعي أو لقرار سياسي، الأمر الذي يجعلها تنشئ نطاقاً خاصاً موازياً لنطاق السياسي وموازياً لنطاق السلطان، وإن كان يسع هذا الأخير الالتفاف حولها والتلاعب بها (ومن هنا موضوعة فساد القاضي الذائعة الصيت). إلا أنه لا يستطيع أن يحول الشريعة الى خلاف ما هي عليه: أي اجتهاد مستقل في ذاته وغير تام. ذلك أن الشريعة لا ترتبط بأي هيئة ذات قوام، كالكنيسة أو الاكليروس. فالفتاوى التي تحسم في ما لا يصرح به النصّ اما تصدر دائماً هنا والآن، وقد تُلغى مع تبدل المرجعية الدينية^(٧). لا يُقفل باب الاجتهاد في الشريعة قط، لأنها لا تستند الى مدوّنة من المفاهيم، وانما الى جملة من المبادئ العامة احياناً والمحددة جداً أحياناً أخرى والتي يتسع نطاق تطبيقها، بالاستنباط والقياس والتوسع والشرح والتأويل، لتشمل كافة أعمال البشر. واذا كانت المبادئ الأساسية (أو الأصول)، كما يحددها علم الأصول بوضوح، هي مبادئ لا يمكن أن توضع موضع شك، فإن التوسع في مجال تطبيقها يخضع لعلاقة الأخلاق بالدين. فعمل القاضي ليس في تطبيق مبدأ أو مفهوم بل في قياس الحالة التي ينظر فيها بحالة معروفة سابقاً.

ونقطتا «الضعف» اللتان تعاني منهما الشريعة (أي كونها غير مقفلة على مستوى المؤسسة وعلى المستوى المفاهيمي) تؤديان إلى جعل التوتاليتارية، بما هي امتصاص كلي للحقل الاجتماعي من قبل السياسي، ظاهرة غريبة عن الثقافة الإسلامية: فأعراض التوتاليتارية لا تظهر إلا إذا كانت هذه الثقافة خراباً ياباً (كما في العراق). وفي الوقت نفسه لا يستطيع أحد أن يدعي الانتماء الى الإسلام مع اعتراضه على الشريعة: لذلك فإن العلمانية لا يمكن أن تنشأ الا بوسائل عنيفة (تركيا اتاتورك) أو تنجم عن شغور، عبر تغيير أنماط الحياة والتقاليد.

إن الإفراط في منطلق الدولة، وهو افراط كامن في المكانة التي يحتلها في الغرب، يؤدي الى التوتاليتارية. ولذلك فليس من المستهجن أن يكون الفكر الغربي المعاصر حول نشأة الدولة، عملية تفكير متواصل حول التوتاليتارية وضدها^(٨). أما في الإسلام فإن ضعف نطاق السياسي هو الذي حال دون ظهور التوتاليتارية فيه، إلا أن هذا لا يعني بالطبع أنه لا وجود لعنف دولتي أو مجاني، يجري تفكيره ويطلق عليهما عندئذ صفة «الظلم»: ذلك أن نقيض الاستبداد في التخيل السياسي الإسلامي ليس الحرية بل العدل. والأخلاق، وليس الديمقراطية، هي شعار الاحتجاج الأمر الذي يمهد الطريق لكافة النزعات الشعبوية. وعلى هذا النحو ينبغي فهم ضعف التطلب الديمقراطي في البلد المسلم. ليس هناك قبول بالديكتاتورية أو اذعان لها، لأن التطلب مختلف: انه أولاً احترام

الحرمة أي نطاق التجمع العائلي والدار والناموس ثم بعد ذلك يأتي تطلب العدالة (تواتر موضوعة السلطان العادل والحاكم الصالح). أما الحرية فهي المطلب داخل إطار الأسرة والحياة الخاصة وليس في إطار السياسي، حيث القيمة المرجوة منه هي العدالة.

تهدف هذه الأفكار السريعة الى البرهان على أن الثقافتين الإسلامية والغربية يغذيان تصوراً وإشكالية مختلفين للعلاقات بين الدولة والمجتمع. لذا فإن مُساءلة الثقافة الإسلامية انطلاقاً من مفاهيم الثقافة الغربية بعد أن كترست قيماً شمولية، لا يمكن أن تؤدي الا الى إبراز غياب أو نقص: غياب الدولة الحديثة دون التنبه الى أن يحول دون قيام هذه الدولة (الشريعة والعصبيات الأفقية لتضامن الجماعات) هو أيضاً ما يجعل من قيام توتاليتارية اسلامية أمراً مستحيلًا. وهذا لا يعني أننا نضع الشريعة والديموقراطية الغربية على المستوى نفسه وإنما نعتقد أن المقارنة ينبغي أن تكون نتيجة لا مقدّمة؛ وفق ما يقتضيه المنهج.

والأجوبة على الخطاب «الاستشراقي» من الجانب المسلم غالباً ما تكون أجوبة منمّطة وسوف أصنّفها في ثلاث مجموعات:

١ - الخطاب النوستالجي («الإسلام هو الذي حمل الحضارة الى الغرب»؟)

٢ - ردّ البرهان («أين هو تفوق قيم الغرب وبمّ هي متفوقة؟») مع التنديد بازواجية لغة الغرب الذي لا يطبق تطلباته الاخلاقية إلا على الآخرين؛

٣ - الخطاب التبريري الإسلامي («كل شيء موجود في القرآن وفي السنّة، والإسلام خير الأديان»).

الخطابان الأول والثاني دفاعيان لأنهما يتلافيان السؤال، ويقبلان في الوقت عينه بحقيقة وجود حدائة منتجة لقيمها الخاصة. أما الخطاب الثالث فيشكّل موضوع كتابنا هذا.

والواقع أن الإسلاموية، شأنها في ذلك شأن الأصولية التقليدية للعلماء، تجد صعوبة في طرح السؤال الحقيقي: لماذا يدرس الاستشراق الغربي الإسلام برؤية أزلية (Sub specie Actermitas) في حين أنه يجعل من الحضارة الغربية «بنية اجتماعية - تاريخية»^(٩)؟ السبب بسيط: ذلك أن المتخيل السياسي الإسلامي يقبل لا بل يطالب بالفرضية التي تقول إن الإسلام رؤية أزلية. فالنصوص الغالبة في الثقافة الإسلامية السنّية، نصوص العلماء ونصوص الإصلاحيين السلفيين والإسلاميين المعاصرين أيضاً، تفهم الإسلام على أنه لا زمني، ولا تاريخي وغير قابل للنقد^(١٠). إذاً ينبغي فهم اسباب هيمنة الخطاب «التوحيدي» في أوساط المتعلمين والمثقفين المسلمين؛ وهي هيمنة تفضي الى تهميش

وجهاً النظر الأخرى. ومن اللافت أن يكون الباحثون «الغربيون» هم الذين سيكتشفون المفكرين المتفردين في العالم الإسلامي (كابن خلدون) والذين سيكون فكرهم، تبعاً لذلك، موضع شبهة لدى العديد من المثقفين المسلمين. لكن هل من المشروع يمكن أن نستنتج بناءً على صفة اللاتاريخانية التي يعزوها الفكر الإسلامي لنفسه، أن المجتمعات المسلمة عاجزة عن الارتقاء إلى الحدائق السياسية؟

المتخيل السياسي الإسلامي

إننا نرفض أن نقيم صلة سببية أو حتى مباشرة بين الطريقة التي يرى فيها التقليد الإسلامي إلى السياسي، من جهة، وبين حقيقة وواقع الأنظمة والمؤسسات في البلدان المسلمة من جهة أخرى. غير أنه لا يمكن لهذا التقليد أن يكون مجرداً من التأثير. فثمة بالفعل ما يمكن تسميته «بالتخيل السياسي الإسلامي» المتواتر في نصوص وأديبات العلماء، وبتردّد في نصوص السلفيين (اصلاحيين القرن التاسع عشر) والإسلاميين. هذا «التخيل» ليس هو «الثقافة الإسلامية»، لأننا نود أن نحاذر تعميمات يصعب التحكم بها. وثمة أديبات كلاسيكية أخرى (الفلسفة) وأنماط تفكير وممارسات أخرى، فضلاً عن المثقفين الذين يضعون نشاطهم الفكري خارج هذا التخيل. ولكن يكفي أن نستعرض ادب «العلماء» أو أدب الإسلاميين، أو أن نصغي إلى خطب المساجد للاقرار بوجود «تخيل سياسي إسلامي» يغلب عليه مثال هو مثال أمة المؤمنين الأولى في زمن النبي والخلفاء الراشدين الأربعة.

ويعزل عن واقعه التاريخي، فإن هذا النموذج يقدم لناشطى الإسلام السياسي مثلاً لمجتمع إسلامي. فقد نشأ الإسلام كملّة ومجتمع، كأمة دينية وسياسية في وقتٍ معاً، حيث لا وجود للمؤسسات أو رجال دين أو أي وظيفة متعينة، وحيث كان النبي هو الذي يتلو ويؤول شريعة إلهية ومفارقة تحكم كافة النشاطات الانسانية. مجتمع مساواتي لا تمايز فيه، يقف تحت راية رجل لا يشرّع وإنما يتلو الوحي: هذا الشمول، هذا التوحيد يشمل الكائن البشري الذي يُرى إلى ممارساته على نحو اجمالي، ولا يُصنّف بحسب النصاب التي تمارس فيه (الاجتماعي والخاص والعبادي والسياسي والاقتصادي). وسوف يسم هذا المثال، إلى الأبد، العلاقة بين الإسلام والسياسي، حتى ولو أن هذه الأمة الأصلية التي يطغى الحنين إليها على التفكير السياسي في الإسلام لن تبعث مجدداً. حتى ان مثال هذه الأمة الأصلية التي ترفض أي تشرذم داخلي (إلى اعراق وقبائل) والتي تستمد وحدتها من زعيم كاريزمي، سوف تصبح مُعلّماً في الايديولوجية القومية العربية^(١١).

لقد انبثق عن هذا المثال عدد من الموضوعات المتواترة في الفكر السياسي الإسلامي.

إذ يتم التأكيد على عدم الفصل بين النطاق الديني والنطاق القانوني والنطاق السياسي. ويُراد جعل القانون الإسلامي، الشريعة، المصدر الوحيد للقانون ومعيّاراً للسلوكيات الفردية، سواء كان هذا الفرد ملكاً أو مجرد مؤمن من بين عامة المؤمنين. ويُمتنع عن تحديد نطاق سياسي مستقل له قوانينه وحقوقه الوضعية وقيمه الخاصة به. وأخيراً لا يقارب الفكرُ الدولةَ بمصطلحات الدولة - الأمة المتعيّنة الحدود: فالسلطان المثالي، يمارس على جميع الأمة، أمة المؤمنين، في حين أن السلطان الفعلي يمارس على محورٍ من الأمة، وهو محور ذو حدودٍ حادّةٍ ومؤقّنة وتؤشّر على نقص.

من المعارف عليه إذاً، القول إنّ المتخيل السياسي الإسلامي لا يقيم أي تمايز بين ما هو الديني والسياسي. وهذه الفكرة جزء لا يتجزأ من القناعة الثابتة لدى المفاعيل السياسية للإسلام المعاصر: ولأنها كذلك، وبمعزلٍ عن أي تحليل لاهوتي لصحتها فإنه ينبغي أن تُحمل على محمل الجد. ينبغي إذاً، تمحيص الأثر الذي قسم به الفكر والممارسة السياسيّين، لا أن نجعل منها معطًى ضرورياً في التاريخ السياسي والممارسة السياسية الحقيقيين للإسلام اللذين يرى البعض أنهما علامة على غياب نصاب خاص للسياسي.

السجال حول الدولة في المجتمع المسلم

تشاء الفرضية الاستشراقية أن تجعل من التصوّر الثقافي الذي عرضنا له، عائقاً حال دون ظهور نطاق للنصاب السياسي ودون نشأة دولة حديثة. ولا يتسع المجال هنا أن نستعيد وقائع سجال تاريخي؛ إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهل مسألتين: (١) بروز نطاق للسياسي في ممارسة السلطة في الإسلام الكلاسيكي، (٢) طبيعة الدول المعاصرة في البلدان المسلمة.

والواقع أنه بعد زمن الأمة الاصلية، كان هناك بالفعل، نطاق سياسي مستقل في العالم المسلم: أما الغائب فقد كان الفكر السياسي حول استقلالية هذا النطاق الذي كان ينظر إليه التقليديون على أنه أمر عارض ويرى الإسلاميون انه انحراف. فمنذ نهاية القرن الأول للهجرة نشأ انفصال، أملاه الأمر الواقع، بين السلطة السياسية (السلطان، الأمراء) والسلطة الدينية (الخلافة) وتمت ترجمته في مؤسسات. غير أن هذا «التمايز» كان دائماً نتيجة قسمة تختلف عن تلك التي نشأت في الغرب. إذ لم يستتبع ذلك التأسيس لحقّ وضعي من قبل قطب السلطة: فالعاهل يَمَلِكُ بالعارض والتجريبي. وكل تدخل في نطاق الخاص إنما يكون تعسفاً، ذلك أن العلاقات الاجتماعية تقننها الشريعة، وليس من المفترض أن تُخضَع للعنف والتعسف - وذلك خلافاً للصورة التي طالما أحال إليها الرحالة

الغريون. ولأن الإسلام يحتلّ نطاق القانون والتدبير الاجتماعي، كان سلطان الحاكم، وإن كان عادلاً وصالحاً، لا يمكن أن يبدو الا بوصفه عرضياً وتعسفياً. ذلك انه لا يستطيع أن يتدخل الا فيما يقع خارج نطاق الشريعة، أي في الأمور غير الجوهرية. ثمة في الإسلام مجتمع أهلي لا ييالي بالدولة. لكن لا وجود «لاستبداد شرقي»^(١٢).

هذا مع ان للحاكم حسب التقليد، وظيفة «دينية»: الذود عن الإسلام والشريعة. وللدولة أيضاً غايتها: أن تتيح للمسلم أن يعيش كمسلم صالح^(١٣). الدولة مجرد وسيلة أي أنها ليست غاية في ذاتها. وبهذا المعنى فان مصنفات الفقه الإسلامي تشمل على قسم مكرس لكيفية ممارسة السلطة. والأمير الصالح هو من يؤدي هذه الوظيفة، أما الأمير الطالح فهو من يمارس «الظلم». والعدالة هي في لبّ اخلاقية الأمير الصالح هذه. أما السلطان (السلطة الفعلية) فليس الخليفة (خليفة محمد). مع ذلك فإن له على المسلم حقّ الطاعة اذا ما طبق الشريعة ودافع عن أمة المسلمين ضدّ اعدائها. ذلك أن السلطان هو «سيف الدين» (وعدد من السلاطين حمل هذا اللقب) وليس مثلاً خلقياً يحتذى ولا قدوة لكن فضيلته ليست من الأمور النافلة. وكذلك الأمر فإن شرعيته هي شرعية دينية على نحو غير مباشر، أي أنها رهن بالمقدار الذي يحفظ المصلحة العامة التي تتيح للمؤمن اتباع دينه: وشارات السلطنة هي سك العملة والقاء خطبة الجمعة باسمه.

إن مثل هذا التصوّر يحتفظ بدلالته في ما يتعلّق بالحقبة «الكلاسيكية». وهي من دون شك تسم متخيل الملائت التقليديين ومعتقداتهم. أما إذا ساءلنا التاريخ الحديث وطبيعة الدول المسلمة القائمة، فإن موضوع «الثقافة الإسلامية» تنزع، لدى تطبيقها على النصاب السياسي، لأن تفقد الكثير من بديهيته: فثمة تاريخانية للمجتمعات المسلمة وثمة بروز لأقطاب دولتية حديثة في مطلع القرن التاسع عشر.

نجد في النقد اللاحق للنقد الويري (نسبة إلى وير) للدولة في البلد المسلم تحليلين يفسران هشاشتها وفقدانها الشرعية واستيلاء عصبية ما على مقاديرها. ويرى فيها أحد التحليلين (تحليل برتراند بادي)، كما اتضح في ما سبق، نتيجة «للثقافة الإسلامية»: إذ يجعل غياب نطاق السياسي المستقل والخلط بين الحيز العام والحيز الخاص من الدولة نوعاً من دولة الموروثات ولكن من طراز جديد. أما التحليل الآخر (م. سورا) فيفسرها بالطابع المستجلب والمحدث للدولة الحديثة في الشرق الأوسط: ويقول: «الدولة الحديثة في المشرق (...) هي عصبية منتصرة»^(١٤)، أي أن عصبية ما تكون بعامة عشيرة أو أقلية، تستولي على جهاز الدولة وتجعل منه أداة استغلال اقتصادي للمجتمع. مثل هذه الدولة تقوم على النهب والخذاع وتعتاش من الربيع (الربيع النفطي، الربيع الذي يُتَترّ من الدول

الغنية عبر التهديد بالأذى، والريع الذي يُجنى من الاتجار بالنفوذ والمضاربة). وتحليل «سورا» ينطبق على وجه التمام على سوريا والعراق: فثمة أقلية (علويون في سوريا، وسنة تكريتيون في العراق) تتغلغل في البداية في صفوف الجيش ثم تستولي على الدولة لتتقلب معها ضد مجتمعها بالذات (ديكتاتورية ومجازر). وتحيا هذه الدولة في الواقع، من النهب الخارجي (المباشر في لبنان، وكذلك في الكويت لكن لأشهر قليلة وإن كان غير مباشر في حالة سوريا التي تقاوض قدرتها على الإضرار بمعونات سعودية. ومن الريع النفطي (العراق) والاقتطاع من التجارة الخارجية (بيع تراخيص الاستيراد، «تأجير» أعيان النظام مصادر دخل خاصة: المخدرات، الرسوم الجمركية، الوزارات التقنية). إلا أن سوريا والعراق هما، كما يشير «سورا»، دولتان علمانيتان تخوضان صراعاً دموياً مع الإسلاميين. واعمال ميشال سورا التي تحيل دائماً الى ابن خلدون وليس الى مصنفات علماء الدين، تبرهن على أن الموقع الذي تحتله الدولة في التصور السياسي الشرق أوسطي ليس ناجماً بالضرورة عن «الثقافة الإسلامية» بل الأحرى أنه يمثل ظاهرة من نمط عالمناثي نشأت عن اقتباس فظ للأتمودج الاوروبي في مجتمع مفتت وغير متراس البنية. والواقع أن دولة العصبية التي تستخدمها مجموعة أو عائلة، كمصدر للمداخيل، هي ظاهرة موجودة في كافة النطاقات الثقافية في العالم: من فيليبين ماركوس إلى زائير موبوتو.

لكن، هل نستطيع أن نعمم المثل ونجعل من الدولة في الشرق الأوسط مجرد سراب؟

ما عاد العالم المسلم المعاصر عالم القرون الوسطى الإسلامية مثلما أن الدولة الأوروبية ما بعد مكيافيلي لم تعد دولة القديس توما الأكويني. للدولة في الشرق الأوسط تاريخيتها، لكن هذه التاريخية لا تنفصل عن نقطة الالتقاء بالغرب. فالغرب حاضر في التصور السياسي للعالم الإسلامي الحالي، لسرته أم لضرته، مثلما هو حاضر في الفكر الإسلامي وفي قيم الاستهلاك السائدة في مجتمعات اليوم.

ثمة مسار تاريخي لبناء الدول منذ ما قبل مرحلة الاستعمار (المغرب، مصر، ايران وحتى افغانستان). ففي القرن التاسع عشر شرعت هذه البلدان الثلاثة الأخيرة، ومعها الامبراطورية العثمانية، في عملية تحويل للدولة من فوق، على غرار الاستبداد المستنير عبر بناء الجيش وتشكيل قطاع دولتي حديث (مدارس، جامعات الخ.). ومن الصحيح أن أوروبا لم توفر جهداً لإعاقة هذه الدول، التي كانت بأية حال غير راسخة الجذور. فالعمليات العسكرية (مصر عام ١٨٤٠، ايران عام ١٩٠٧، الاطاحة بمصدق عام ١٩٥٣) والدين المتزايد، والترسيم التعسفي للحدود (عام ١٩١٨ على سبيل المثال لا

الحصن كلّ ذلك كان يعيق قيام دول مستقرة. وآخر هذه الحروب، أي حرب الخليج، لم تسفر عن أي جهد لاعادة تركيب الخارطة السياسية: فقد رجعت الفاعليات ذاتها والأنظمة ذاتها، لتلعب جميعها التمثيلية نفسها وفق موازين قوى استراتيجية مختلفة. باختصار إن هاجس الغرب، من دزرائيلي الى جورج بوش مروراً بكليمنصو وكيسنجر، لم يكن ذات يوم قد لعب ورقة التحديث السياسي في الشرق الأوسط.

مع ذلك، ومهما بلغت «لا أخلاقية» هذه السياسة ومهما بلغت حدة نقد المثقفين العرب للدور الذي يلعبه الغرب، فهناك واقعة يصعب فهمها: فالدول القائمة حالياً في الشرق الأوسط لا تزال قائمة بشرعية أو بغير شرعية. وهي تعود، بعد كل أزمة، لتصبح من جديد مفتاح كل تفاوض. وكلما تواصلت ديمومتها أصبحت حقيقة وواقعة، فقد صمدت هذه الدول أمام كافة أزمات الميول التوحيدية، من الوحدة العربية الى الوحدة الإسلامية. لقد علمن القوميون العرب مفهوم الأمة ويرفضون، نظرياً، الدولة القطرية: فمصر (التي ظل اسمها الرسمي بعد الانفصال الجمهورية العربية المتحدة لمدة طويلة) وسوريا والعراق تريان أنهما جزءان من أمة عربية لا بد من قيامها. ومع هذا فإن كافة مشاريع الاندماج (وأكثرها جدية هي الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨) أخفقت: وفي كلّ مرّة كانت تعود الدول القطرية الى ما كانت عليه. وكذلك الأمر فإن تمجيد الصراع العربي مع اسرائيل يكاد لا يخفي حقيقة سعي كل دولة وراء مصالحها الخاصة، وضد الفلسطينيين إذا دعت الحاجة. كذلك هي الحال بالنسبة للوحدة الإسلامية: فالجماهير العراقية لم تلتحق على الرغم من كونها شيعية تتعرض لقمع دولتها، بالثوريين الايرانيين إبان نزاع الخليج الأول. وقد اسفرت آخر ازمات الخليج عن انبعاث الدول إياها والقادة إياهم ولم تبدّل الحدود التي أضفت عليها عملية السلام شرعيتها.

منذ قيام الثورة الايرانية شهدت بلدان الشرق الأوسط استقراراً كبيراً لأنظمتها وقادتها. فهل هذا برهان على طابع العصبية الذي تتقدم به الدولة؟ ربما. إلا أن هذا التفسير غير كافٍ. فحتى لو كانت هذه الدول تقيم على تماسكها بسبب من غياب أو ضعف النطاق الديموقراطي، ولتمحور قيادة الدولة حول شخص، واحتقار قواعد الحق العام، حتى ولو كانت في معظم الأحيان دولاً تمسك بمقاديرها عصبية ما وتستند إلى بيروقراطية فائضة وفسادة، إلا أنها موجودة. وهناك أجهزة دولة وقطاعات اقتصادية ترتبط بوجود الدولة، وشرائح من السكان (خصوصاً الانتلجنسيا الجديدة) لا تتقوم الا بوجود الدولة. وعلى سبيل المثال لقد أظهرت الحرب الأخيرة في الخليج قدرة جهاز الدولة العراقي على الاستمرار بعد الهزيمة العسكرية. حتى لو كانت هذه الدول تفلح في البقاء بسبب ضعف المعارضة قبل أي سبب آخر، أو بسبب ضعف التطلب الديموقراطي

وتدنيه أو بسبب برؤية المجتمع الأهلي، فإن ذلك كله يظهر أن ثمة «دولة أمر واقع» أكثر استعصاءً على التحليل والأحداث مما كان يُعتقد سابقاً.

ثم إن وجود مثل هذه الدول أصبح قارراً أيضاً بسبب من إضفاء طابع العالمية على الواقعة السياسية: فالقوى العظمى وهيئة الأمم المتحدة تضمن خارطة العالم ومن ثم الحدود القائمة والأقطار، وبالتالي، الدول التي تمثلها. ذلك أن قيام الدولة في قطر، بما هو الخصيصة التي تتصف بها الدولة الحديثة، أمر لم يتكره رّبما «المتخيل الإسلامي» ولا النزعة العروبية، بل يندرج ضمن إطار التوازن بين القوى الدولية. رّبما كانت الهوية الكويتية على قدر من الضعف قبل حرب الخليج؛ إلا أنها أصبحت حقيقة واقعة بعد تلك الحرب، خصوصاً أن الكويت واثقة من قدرتها على البقاء تحت المظلة الأميركية. إن الطابع العالمي للسياسة لا يصبّ اليوم في صالح توطيد الدول القائمة. واندراج هذه الدول في نظام عالمي يمنحها تماسكاً اجتماعياً وسياسياً، كما يضيف عليها، من دون شك، قواماً سيكولوجياً في روع مواطنيها.

يبقى أن هذه الدول ليست يعقوبية. ولا يمكن تفسير اللعبة السياسية فيها، كما أوضح ميشال سورا، دون الرجوع الى مفهوم العصبية وفتت المجتمع وحتّ الجماعات أي الى قيام شبكات من المحسوبيات لا تبالي إلا برحائنها هي وليس رخاء الدولة. غير أن هذه الشبكات لا تجسّد استمرار تقليدية ما خلف واجهة من الحدائثة.

ذلك أن العمران المدني والاختلاط الاجتماعي والايديولوجيات قد فكك العصبيات التقليدية: فتعود عندئذ لتعيد تركيب ذاتها على مستوى آخر («المحسوبية» السياسية والمافا الاقتصادية) الا أنها قد تزول أيضاً. إن العصبيات الحديثة هي تركيبات جديدة من حثّ الجماعة تتركب انطلاقاً من واقع الدولة ومن طابع العالمية الذي أضفي على قنوات التبادل المالي والاقتصادي. إنها عملية نقل لعلاقة تضامن تقليدية إلى نطاق حديث^(١٥). فلا يزال من الأهمية بمكان أن يُعرف نسب فلان ومن أي بلدة، ومن تزوج من، ولكن أيضاً من ينتمي إلى تلك الدفعة من خريجي الكلية العسكرية أو من تلقى علومه على يد هذا الفقيه أو ذلك. ليست العصبيات الحديثة مجرد استمرار للحمة القبلية أو الطائفية: فمن الممكن أن تتقوم مجدداً على أسس سوسولوجية جديدة، (الانتلجنسيا الجديدة ضد الأسر القديمة) وأن يكون عملها قائماً على الذهب وأن تضمن بقاءها عبر تحالفات المصاهرة. ونطاقها لم يعد بلدة الاجداد وإنما المدينة الحديثة. إذ يسع ميليشيات بيروت أن تعمل على طريقة العصبيات الحضرية القديمة - أي «كفتوات» في الاحياء التي لا يطول إليها نفوذ البلاط: ويمكن للأحزاب أن تؤلّف شبكات من المحسوبين حول كبار الاعيان،

غير أن ذلك كله لا يحول دون أن تكون هذه الميليشيات وهذه الأحزاب شيئاً آخر يختلف عن تواصل تقليد قديم: إن الرهانات التي تمثلها، وتمفصل نشاطها حول النزاعات الدولية، وانخراط البازار في اقتصاد عالمي، كل هذا يجعل منها شيئاً آخر، أي أنها ليست مجرد بقية متبقية من تقليد قديم ما زالت قائمة في ظلّ الحداثة حتى في مجتمع تقليدي مثل أفغانستان، فإن الشبكة التي تتمحور حول زعيم محلي مرتبط هو الآخر بشبكة دولية لتسويق السلع (أسلحة، وأحياناً مخدرات) لم تعد العشيرة إيتاها كما كانت في السابق، بل أصبحت هي التركيبة الجديدة للتشردم التقليدي، حول نخبة سياسية جديدة وتدفع على مستوى عالمي من حركة تبادل الثروات.

مقابل هذه الرؤية الاستشراقية للدولة في البلدان المسلمة تباين الانتقادات الصادرة عن العالم الإسلامي باختلاف أوساطها وهي ثلاثة: أوساط المثقفين «المثغرين» (أي أولئك الذين يقبلون قيم الدولة الحديثة) ثم أوساط العلماء، أي أصحاب العلم، وأخيراً أوساط الإسلاميين. المثقفون، لا ينتقدون المثال الغربي للدولة، بل ينددون بالازدواجية في لسان الغرب الذي يبذل كل ما في وسعه للحيلولة دون قيام المثال الذي يجعل منه مثالا كونياً. غير أن هذا التبرير الذي لا يخلو في الغالب من وجه حق ينطوي في الحقيقة على منزلق فكري: وهو أن نعوذ الى الأجنبي كافة الشرور التي نعاني منها. إذ يُرى إلى التشردم في المجتمع على أنه مؤامرة غربية (البربر، الأكراد...) والى المستبدين الكارزميين، بوصفهم الرد الأمثل على ازدواجية الغرب ومخاتلته. إن أسوأ ميراث خلفه الغرب لدى الشعوب المسلمة، من دون شك، ذلك الشيطان الجاهز للاستخدام: ذلك أن نظرية المؤامرة هي التي تشلّ الفكر السياسي الإسلامي، لأن القول بأن مصدر كلّ اخفاق هو الشيطان، يعني أن نعهد الى الرب، أو الى الشيطان نفسه (والشيطان اليوم هم الأميركيون) بحل كافة المسائل^(١٦). وبين المعجزة التي لا تحصل، والميثاق الذي به نفقد روحنا، هناك ما يستدعي اليأس والقنوط.

أما لدى العلماء ورجال الدين والمثلاث وأهل التقوى فإن تطور العالم الإسلامي تاريخياً، لم يؤثر مطلقاً في المتخيل السياسي المستوحى من مثال «المجتمع الإسلامي» الأول الذي ينبعث باستمرار في الحركات الإسلامية. لقد جهد «التخيل السياسي الإسلامي» في تجاهل أو انتقاص ما هو جديد. وليس ذلك لأن العلماء لطالما قاوموا الجديد: بل على الضدّ من ذلك فهم غالباً ما قدّموا للحاكمين الفتاوى لإضفاء صفة الشرعية الدينية على اقامة نظام دولتي جديد (وهذه المراعاة ستكون المآخذ الأول عليهم من قبل الإسلاميين)، الا أن العلماء ببساطة لم يتكروا فكراً جديداً، ولم يُضمّنوا خطابهم الوقائع الجديدة، باستثناء فئة من علماء الشيعة. فما زال الطابع اللازمي لخطاب

الملاّت والعلماء هو المعطى الحاسم الى ايامنا هذه. التاريخ قدر محتوم، والجديد عرض من الأعراض الزائلة لا يستحق أكثر من فتوى بين الحين والآخر. والتحديث يتمّ بموازاة الخطاب التقليدي.

أما الفكر الإسلامي فإنه يريد أن يكون رداً على اشكالية الدولة «المستوردة» والتشرذم. ولديه ما يقوله حول التخلف حيال أوروبا وحول التصنيع والاقتصاد الإسلامي الخ.. ويذكر هذا الفكر، وعن حق، أن العلمانية والقومية ليستا تحديثاً بالضرورة^(١٧). لذلك فإن قضية استيلاء العصبية على السلطة في الدولتين العلمانيتين والقوميتين، سوريا والعراق، ودور القبيلة و «المحسوية» وبروز شرائح اجتماعية نشأت مع قيام الدولة وتعتاش عالّة عليها - هي موضوعات ثابتة في الدعاوة الإسلامية. والاحتجاج الإسلامي يتمّ باسم شمولية الجسم الاجتماعي (الذي يُنظر إليه كأمة دينية)، وضد تفرّد الدولة وضد تشرذم المجتمع، وضد المجتمع القبلي القديم ومجتمع الدولة الجديد في وقت معاً. ويرى هذا الفكر في الإسلام مدخلاً الى الشمولي الجامع، والى الخير العام ضد سياسات التفرّد والتكتلات الجماعية^(١٨).

إن حداثة الفكر الإسلامي تكمن في هذا السعي لقيام دولة جامعة. أما رجوع الإسلاميين الى مثال المجتمع الأول، الأصلي، وتنكرهم للتاريخ فلا يكفيان في ذاتهما، للحكم على فكرهم بالجمود والتحجر. فثمة فكر أصولي آخر في الغرب، هو الاصلاح البروتستانتى، كان، كما نعلم، أحد أفضل الوسائل للارتقاء الى الحدائة الاقتصادية والسياسية. إن السنّة، سنّة الرسول، تسمح بالالتفاف على سنّة التاريخ، وبالتالي، تتيح الاندماج في حداثة، لا تكون مجرد ظاهرة مستوردة من الخارج كما يرى إليها السلفيون، بل حداثة نابعة من المجتمع المسلم.

ولكن هل يفى الفكر الإسلامي بما يعد به؟ هذا السؤال هو موضوع هذا الكتاب. ونحن نرى أن هناك إخفاقاً لأن الفكر الإسلامي يصل في ختام مسار فكري يجهد في تمحيص الحدائة، الى أن يلتحق «بالتخيل السياسي الإسلامي»، للسنّة ومعصلتها الجوهرية المستعصية على الحل: فالنصاب السياسي لا يمكن أن يقوم الا على الفضيلة الفردية.

استيطان الغرب

لا بد لنا من التساؤل حول أثر السيطرة الغربية، ليس فقط على البنى الاقتصادية والسياسية للعالم الإسلامي المعاصر (اذ يقال إن التخلف السياسي ناجم عن الاستعمار الجديد، مستتباً ردود فعل انفعالية من التماهي مع الأمة، حتى ولو كان الثمن أسوأ التبعات) بل أيضاً على الفكر، والاطار المفاهيمي للمثقفين الإسلاميين. فثمة أمر يدعو

إلى الدهشة بالفعل: ذلك أن الإسلاميين في غالبيتهم قد تلقوا تعليمهم في أوساط «متغربة». والحال هو أنهم لا يتقيدون بأدبيات العلماء (الذين يتهمونهم للمناسبة خلال ذلك بسوء استخدام هذه النصوص). وكل أدبياتهم تشدد على عقلانية الأحكام الدينية: وهذه العقلانية المناضلة هي علامة على قيام الحداثة في صلب الخطاب الإسلامي، الذي يبلغ من العقلانية مبلغاً يجعله خطاباً يتنكر لدينيته.

لكن هل الخطاب الإسلامي هو خطاب مهيمن في العالم الإسلامي حقاً؟ هنا لا جدوى من الالتفات إلى عدد الكتب التي صدرت أو آراء الأساتذة أو الصحافيين وإنما الالتفات إلى شبكات تداول الكتب وأماكن الانتاج ولغاته، أي في اختصار، الجمهور الذي تطاوله هذه الأعمال. فشبكات النشر والتوزيع تمولها في هذه الأيام الأوساط المحافظة، السعودية في معظم الأحيان. وثمة جمهور خاص بالإسلاميين لا يستطيع أو لا يريد أن يقرأ المثقفين المسلمين المتغربين. وباستثناء إنتاج ماركسي هش، فإن الأمور تجري في العالم العربي على الأقل، كما لو أن الجمهور الوحيد الذي يجده المثقفون المسلمون المتغربون الذين يكتبون في حقل العلوم الانسانية الحديثة، هو ذاك الموجود في العالم الغربي تحديداً. فكل مثقف مسلم «حديث» في شبه القارة الهندية، يكتب بالانكليزية تاركاً الإنتاج الجماهيري، الإسلامي أو الأصولي الجديد، للغة الأوردية. ومثل هذه الظاهرة ستكثُر من دون شك في آسيا الوسطى حيث ستبقى اللغة الروسية، إلى أمد بعيد، هي لغة العلوم الانسانية. وأما المغرب فهو موزع بين ثلاث لغات (الفرنسية والعربية واللهجات المحلية). ولهذا فإن اختيار لغتك يعني اختيارك لجمهورك. وحدها تركيا وإيران ومصر تشهد انتاجاً في العلوم الانسانية والسياسية باللغة المتداولة. ثمة «هجرة أدمغة» مذهلة نحو فرنسا، وخصوصاً نحو الولايات المتحدة، هي هجرة المثقفين غير الإسلاميين، من العاملين في حقل العلوم الانسانية. ومع رحيل النخبة، لا يبقى على ساحة الفكر الا «المثقفون الجدد»^(٩) والحال أن لهؤلاء المثقفين الجدد، كما سنرى لاحقاً، علاقة دينية بعلمهم الخاص. وليسوا قادرين على فتح مدونة العلماء. فالحداثة التي حملوها في قراءتهم للإسلام، قد استفدت نفسها في الدفاع المکرور، غير النقدي وغير البرهاني، عن الإسلام الذي يملك الأجوبة على كافة مشكلات العالم الحديث. لكن إخفاق الإسلاموية في آخر المطاف في معالجة الحداثة فكرياً لا يعني أن الحداثة لن تطرأ على الوقائع والحركات السوسولوجية. الحداثة في البلدان المسلمة تستقر خارج الإسلام؛ والإسلاميون أنفسهم يشكلون جزءاً لا يتجزأ من مسار علمنة الدين؛ فهم يشكلون مرحلة على طريق «تَعَلُّمِ العالم»^(١٠) ففي رفضهم لتغريب بات مكتسباً، إنما يعبرون عن اسطورة الأصالة، في لغة «المُستعار»، وغير الأصيل. ذلك أنهم يستعمرون رفضهم العودة

الى السنة الحقيقية باسم سنة هي وليدة الاستيهام: إنهم يرفضون التدين الشعبي، تدين القرية، والتصوف والفلسفة. وينكرون ويقوضون، هم أنفسهم، ما تقوم به الحضارة الإسلامية وما كانت عليه، مؤكدين بذلك انتصار وجبات الطعام الجاهز (الحلال طبعاً) ولباس الجينز والكوكاكولا واللغة الانكليزية. واللافت أن ثقافة (بالمعنى الاناسي) الإسلامويين المدنية، هي ثقافة أي ضاحية حديثة وغربية. وان اختراع طرز جديدة للزي على نسق تقليدي لم يوجد من قبل (المعطف الواقعي، القفاز والنقاب للنساء، واللحية والمعطف النصفي للرجال) لن يبعث أصالة جديدة. ذلك أن طهران الملات لها المظهر الأميركي اللافت.

لقد تم التحديث، ولكن خارج أي إطار مفاهيمي: تم التحديث عبر الهجرة من الأرياف وعبر الهجرة الى الخارج وعبر الاستهلاك وتغير السلوكات العائلية (انخفاض معدلات الولادة)، وكذلك عبر السينما والموسيقى والملبس وأقنية التلفزة اللاقطة، أي عبر عالمية الثقافة. وقد تم التحديث أيضاً عبر قيام الدول، ومهما بلغت هشاشتها وفسادها وتبعيتها، ذلك أن هذه الدول جديدة كل الجدة، سواء من حيث قاعدتها الاجتماعية أو من حيث نمط مشروعاتها أو تراتبيتها وحدودها الثابتة التي ثبتتها الاتفاقات الدولية. والاحتجاج ضد الغربية، الذي يتسع ليشمل الاحتجاج ضد الدول القائمة، هو من طبيعة الخطاب البيئي أو الخطاب المعادي للمهاجرين في الغرب: أي أنه الخطاب الذي يُصاغ بعد فوات الأوان. اذ كما أن فرنسا لن تستعيد مجتمعها ما قبل الصناعي، وكما أن المهاجرين إليها باقون فيها، كذلك فإن المدن المسلمة لن تستعيد انسجام البازار وطوائف الحرف. فهذا العالم هو عالم الهجين وعالم الحنين النوستالجي. لكن حلم الماضي لا يطرأ إلا بعد الفوات، وحلمنا يشتمل بالذات على كل ما نريد إنكاره. فالتقليد الذي يحلم به من يحنون الى الماضي، هو، شأن التقليد الذي تدينه الحدائث، تقليد لم يوجد قط.

إخفاق النزعة الإسلامية

يدو نشاط الإسلامويين السياسي، حين يُنظر اليه مع مرور الوقت، وكأنه لم يفض الى اقامة دول أو مجتمعات اسلامية، وأنه يستعيد اما منطلق الدولة كدولة، (ايران) واما الانقسام التقليدي، حتى ولو أعيد توليف هذا الانقسام من جديد (افغانستان). ومهما كانت مزاعم الفاعلين في هذا النشاط، فإن كل نشاط سياسي يؤدي، تلقائياً، إلى قيام حيز علماني، أو إلى انقسام تقليدي. وهذا ما يحد أي محاولة لتسييس الدين - أي دين كان. إذاً فإن المشكلة، في نظرنا، لا تكمن في تمحيص ما يسمح أو لا يسمح به الإسلام

من حيزٍ للعلمانية، في نصوصه وممارسته الدنيوية (فهذا أمر يطرح مشكلات منهجية شائكة، ويعني العودة إلى استخدام مقولات ومفاهيم أولئك الذين نوجه إليهم النقد)؛ بل في دراسة جميع متماسك متعين في الزمان وفي المكان، من النصوص والممارسات والتنظيمات السياسية التي كان لها الأثر البالغ في الحياة السياسية في البلدان المسلمة وعلاقتها ببلدان الشمال، والتي عدلت في فهم المسلمين للإسلام لجهة تعميق تشدده وسلفيته.

إن فكر الحركات التي ندرسها هنا، تراوح بين قطبين: قطب ثوري يرى أن أسلمة المجتمع تتم عبر سلطة الدولة؛ وقطب إصلاحية يرى أن النشاط الاجتماعي والسياسي إنما يهدف أولاً إلى إعادة أسلمة المجتمع من القاعدة، الأمر الذي يفرض حكماً إلى قيام الدولة الإسلامية. ولا يقوم التباين بين هذين القطبين بالضرورة على قيام الدولة الإسلامية وإنما على الوسائل التي تتمحور حولها، وعلى الموقف الذي ينبغي اتخاذه من السلطات القائمة: التكفير، المعارضة، التعاون، التجاهل. وكل أنواع المواقف ممكنة: فالأخوان المسلمون الأردنيون مثلاً شاركوا في الانتخابات النيابية و «جماعت اسلامي» الباكستانية والأخوان المسلمون السودانيون دعموا انقلابات عسكرية. أما منظمة الجهاد الإسلامي المصرية فقد شنت حملة اغتيالات ضد شخصيات حكومية. أما بالمكان وضع هذين القطبين وفق ترتيب زمني يتجه من محاولة الأسلمة من فوق (الإسلاموية) إلى الأسلمة «القاعدة» (السلفية الجديدة)؟ والجواب عندنا نعم ولا. ذلك أنه من جهة أولى، ليس ثمة تواصل منتظم بين الراديكالية الفكرية والتطرف السياسي: «جماعات اسلامي» الباكستانية مثلاً، وهي راديكالية متطرفة، في دعوتها إلى مجتمع اسلامي بالكيفية، ظلت تعمل في اطار الشرعية حتى ولو كانت النسب التي تحققها في الانتخابات متدنية جداً. وفي افغانستان غالباً ما يصعب تمييز الخلافات الايديولوجية بين «حزب اسلامي» وبين «جماعت اسلامي»، غير أن الأول يمارس ميدانياً تزمناً وتعصباً في الموقف وعنفاً لا حد له، في حين أن الثاني لطالما كان حزبياً منفتحاً. ثم إن الحركات الإسلامية هي نفسها من جهة ثانية تترجح دائماً بين النضالية السياسية وبين السلفية الجديدة أي بين إيلاء الأولوية للنضال السياسي أو لأسلمة المجتمع. وعلى أية حال فإنه كان قد سبق لحسن البنا أن دعا إلى رفض كل تسوية حيناً، وإلى التعاون مع السلطات في أحيان أخرى. والمؤكد أن ثمة ثوابت صمدت طيلة الخمسين عاماً المنصرمة فلطالما دعا آية الله الخميني إلى القطيعة الجذرية (ولكن بلغة تقليدية سلفية حيناً وثورية في حين آخر) والأخوان المسلمون العرب لم يجاوزوا عتبة الاحتجاج المسلح الا حين اكرههم القمع الخارجي (سوريا) على ذلك؛ أما «جماعت اسلامي» الباكستانية فقد ظلت على الدوام

ضمن إطار الشرعية ولم تظهر الحركات الثورية بالمعنى الحقيقي للكلمة إلا متأخرة لأنها برزت بعد حرب عام ١٩٦٧ العربية الاسرائيلية: التيار الإيراني، الإسلاميون الأفغان، المجموعات الراديكالية العربية (الجهاد، التكفير والهجرة)^(٢١) غير أن النهج الثوري كان إخفاقاً محققاً: فالثورة الإيرانية انزلت وغرقت في الصراعات الداخلية (صراعات البلاط) وفي الأزمة الاقتصادية؛ ولم تؤد نضالية المجموعات المنشقة من الاخوان المسلمين الى احداث أي تغيير للنظام في أي بلد عربي. والمجموعات المتطرفة الشُّنّية تهمّشت، في حين اصبحت نظيراتها الشيعية أدوات تهويل في استراتيجيات الدول (سوريا وايران واستخدامهما للمجموعات الارهابية). غير أن الحركات الإسلامية وسمت المسرح السياسي والمجتمع الإسلامي المعاصر بميسم بارز.

لقد أدى إخفاق الفكرة الثورية الإسلامية في نهاية الثمانينات الى الانزلاق من الإسلامية الثورية السياسية والعالمالثانية التي جسدها الثورة الإيرانية، نحو دعوة اصولية جديدة طهرانية وتبشيرية وشعبوية ومحافظة كانت تحظى، إلى عهد قريب، بدعم المملكة العربية السعودية، ولكنها شديدة العداء للغرب، لا سيما وان نهاية المواجهة بين الشرق والغرب اسقطت عن الشيوعية دور المنقّر الرئيسي. والجهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر هي النموذج الأمثل لما نذهب إليه: ففيها يجتمع إرث الإسلامية السياسي مع المال السعودي (حتى عام ١٩٩٠) مع تأثير الدعوة إلى العودة الى اسلام يطغى عليه التقوي على السياسي. غير أن التمييز الذي نقيمه في الصفحات اللاحقة بين الإسلامية والاصولية الجديدة لا يمثل قطيعة زمنية بل إن المسألة هنا هي مسألة اختلاف نبرة. فالمناضلون الإسلاميون لم يصبحوا أصوليين جدداً فجأة واعتباراً من عام ١٩٨٤ أو عام ١٩٨٥. وفي المقابل، فإن تراجع آفاق الثورة السياسية، وتزايد نفوذ المال السعودي، وعمز الفكر الإسلامي عن الذهاب إلى ما هو أبعد من النصوص المؤسسة، وظهور جيل جديد من المناضلين هم أقل إعداداً وتأهيلاً من الناحية السياسية وأكثر انهماكاً بالشرعية واحترام الفرائض منه بثورة اسلامية - نقول إن هذا كله اعطى الحركة الإسلامية نبرة جديدة ومزج بين السمات والخصائص التي تميزها عن السلفية التقليدية، دون أن يحوها. ومن هذا المنطلق يبدو أن الحربي على هذا الصعيد؛ التوقف عند الاختلاف بين الإسلامية والسلفية الجديدة (المنزلة التي يوليها كل منهما للشرعية وللمرأة، ومفهوم الثورة لدى كل منهما) والاشارة الى تقاربهما على صعيد آخر (العلاقة بالمعرفة، نقد العلماء الرسميين، تعريف الاقتصاد).

انتشرت أفكار الإسلاميين في قطاعات واسعة من المجتمعات المسلمة. وشاعت شيوعاً أفقدها جانباً من قوتها السياسية. إذ ثمة عودة ظاهرة للإسلام تتم من القمة ومن

القاعدة. فمنذ نهاية السبعينات عمدت الدول مجدداً إلى ادراج بعض أصول الشريعة في دساتيرها وقوانينها: فالعلمانية تتراجع على الصعيد الحقوقي (قانون أحوال المرأة في الجزائر لعام ١٩٨٤). وأما في القاعدة فان الإسلام الأصولي أصبح ظاهراً (اللباس، اللحية، النقاب أو الحجاب لنسوة المدن) بالإضافة إلى تعاظم شعائر الممارسات الدينية وعلانياتها، مع تكاثر مساجد الأحياء التي لا تخضع لسيطرة الدولة.

ومع ذلك فإن نفوذ الإسلاموية هو أكثر سطحية مما يبدو عليه. ولا تطبق الشريعة فعلاً الا في البلدان الأشدّ تزمناً (المملكة العربية السعودية، باكستان، السودان). كما أن الأنظمة القائمة أظهرت قدراً كبيراً من الاستقرار والثبات في مواجهة حركات المعارضة الإسلاموية، وقادة هذه الدول يعتبرون من «المعمرين» سياسياً. إذ باستثناء لبنان والسودان وأفغانستان؛ فإن الثمانينات لم تشهد من المغرب إلى باكستان، أفول زعامة أي رئيس دولة (اللهم إلا إذا أدركه المرض أو المنية، كبورقية أو الخميني أو ضياء الحق). أما البقية الباقية (الحسن الثاني، الشاذلي بن شديد^(٥)، القذافي، مبارك، الملك حسين، الأسد في سوريا، الملك فهد، صدام حسين، الأمير جابر في الكويت، السلطان قابوس في عمان، علي عبدالله صالح في اليمن) فقد مكثوا في مناصبهم طيلة عقد الثمانينات.

ولم تؤد العودة إلى أسلمة المجتمع إلى أي تغيير في قواعد اللعبة السياسية أو الاقتصادية. وتمتفضل الجغرافية الاستراتيجية للشرق الأوسط حول الدول القائمة وليس حول الحركات الشعبية أو الأمميات الإسلاموية. وإن انتصار الحركات الإسلاموية كالجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، لن يؤدي إلى وحدة في الحركة الإسلامية، بل على الضد من ذلك، سوف يؤدي إلى بروز «النزعات الإسلاموية القومية». وفي كل مكان، حتى داخل التيار الإسلامي نفسه، نشهد عودة المكبوت إلى الظهور: التشرذم العرقي والقبلي، التكتيك السياسي، تنافس الشخصيات... ولكننا نشهد أيضاً عودة الشر: الفساد والمضاربة. والحال أن هذه الأولوية لم يُعمل فيها الفكر. ان الخلف المنطقي الجوهري الذي يجبه الإسلامويين يكمن في أن النموذج السياسي الذي يقترحوه، يفترض مسبقاً الفضيلة في الأفراد - إلا أن هذه الفضيلة لا يمكن اكتسابها الا اذا كان المجتمع اسلامياً حقاً. أما الباقي فهو مؤامرة وإثم أو وهم.

كل هذه الانقلابات المفاجئة التي هزّت النفوس خلال الثمانينات لم تترك أثراً واحداً على الوقائع أو التاريخ: فما زالت البلدان والدول والأنظمة والحدود التي كانت

(٥) خلافاً لما يرد هنا، أسهمت حركات الاحتجاج الإسلامية في الجزائر في إبعاده عن السلطة (٢٠٠٢).

قائمة قبل عشر سنوات على ما هي عليه. لا بل أدت حرب الخليج الثانية إلى مزيد من ارتهان البلدان المسلمة ازاء الشمال.

مع ذلك، فإن الحقائق الاجتماعية والاقتصادية التي حملت موجة الإسلاموية لا تزال قائمة ولا يبدو انها مقبلة على زوال: البؤس، الاقتلاع، أزمة القيم والهويات، انحلال النظم التربوية، مشكلة اندماج المهاجرين في المجتمعات التي يقيمون فيها. المواجهة بين الشمال والجنوب.

إن الثورة الإسلامية والدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي هي مجرد أساطير إلا أن حركات الاحتجاج الإسلامي لم تنته فصولاً بعد. وإن وصول حركات، كالجبهة الإسلامية للانقاذ إلى السلطة لن يؤدي إلا إلى تجسيد بطلان الهوام الذي يُسمى «دولة إسلامية».

الفصل الأول

الإسلام والسياسة: من التقليد الى النزعة الاصلاحية

ملآت وعلماء دين

لا يخفى على أحد أن لا وجود لسلك الكهنوت في الإسلام. ومع ذلك فهناك جماعة من أهل العلم والفقهاء - «العلماء» - الذين تتمتع مدوناتهم وسيرهم باستقرار مرموق عبر الزمان والمكان. وقد كان لهؤلاء ما يشبه الاستثثار على الانتاج الذهني والتعليم، على الأقل في الفترة الواقعة بين نهاية حقبة الابداع الكبرى الفلسفية في القرون الوسطى وبين ظهور المثقفين ذوي الثقافة العلمانية في القرن التاسع عشر. أما نطاق تواصلهم فكان «المدرسة» والكليات والجامعات الفقهية. ويعود تجانس هذه الهيئة الى التعليم الذي توفره وتقنيات نقل المعرفة (التلاوة، ادراك النص بالشروحات، الاخلاص لاساذ)^(١) غير أنه يمكن «للعلماء» أن يشغلوا مناصب مهنية متنوعة كمعلمين وقضاة وأئمة مساجد. وليس لهم أن يستأثروا بإمامة أماكن العبادة: فكثير من المساجد، لا سيما في القرى والأحياء الشعبية يكون أئمتها من بين الملآت البسطاء الذين لم يحصلوا إعداداً دينياً رفيع المستوى؛ بل هم في الأغلب مجرد «مؤدي شعائر» ولا يتبعون (إلا في إيران) أية هيكلية عليا. وتختلف تسمية ملآت المساجد هؤلاء وفق شروط تختلف باختلاف المكان في العالم الإسلامي (ملآ في ايران وتركيا وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية، إمام في المغرب وكذلك في أوساط المهاجرين في فرنسا).

إن النزعة الى تشكيل مؤسسة كهنوتية هي نزعة متأخرة مصدرها الدولة وليس رجال الدين (باستثناء ايران). لكن هذه العملية التي لا تزال غير مكتملة تتم «من فوق»: فالدولة تسيطر على كبريات المدارس أو الكليات وتعين المفتي أو شيخ الإسلام وتحاول حصر سلطة تعيين أئمة المساجد والاجتهاد الفقهي (اي الفتاوى) فيها. وهكذا ظهر رجال دين رسميون، وموظفون في تونس والمغرب ومصر والاتحاد السوفياتي (منذ عام ١٩٤١).

ويطالب العلماء ورجال الدين بالتطبيق الكامل للشريعة، قبل أي شيء، وبدون طرح مسألة طبيعة النظام السياسي، وهذا ما نسميه سلفية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ وهو يترك في المقابل نطاقاً مكمناً للعلمانية، من حيث إنه لا يستغرقه ولا يشتمله؛ هو حيز السلطة. والفكر الإسلامي الكلاسيكي يفيض بالمؤلفات التي تتناول الحكم ونصح الأمراء، ويطنح بالروايات المعبرة المؤثرة الخ... لكن هذا كله ليس تفكيراً حول طبيعة السياسة، بل حول طبيعة الأمير الصالح والحكومة الصالحة (نصائح، تقنيات، نواذر، أمثلة)^(٢) ومسألة الأخلاقيات هي في لب الفلسفة السياسية الإسلامية الكلاسيكية. وبطبيعة الحال فإن السجلات والخلافات كثيرة في هذا الفكر: هل تتوجب طاعة الحاكم المسلم اذا كان غير صالح؟ هل يجوز القبول بالعيش في دولة استولى عليها الكفار؟... الخ. لكن الاطار العام يظل هو نفسه. فما يريده رجال الدين السلفيون هو أن يحكم الأمير بالشريعة وأن يدافع عن أمة المسلمين. فهذا مصدر شرعيته. فليس في تقليد أهل السنة، فيما يعني الشرعية السياسية، مصدر مفارق ولا تطلب لمنط بعينه من الدولة. مطلب رجال الدين السلفيين السياسي هو أن يكون القانون مطابقاً للشريعة. وسلطتهم هي سلطة مراقبة لا ممارسة سلطان. وهذه السلفية التقليدية التي قام العلماء بالتنظير لها مراراً، هي الايديولوجية التلقائية السائدة لدى غالبية أئمة المساجد وسواهم من رجال الدين الآخرين، اليوم كما في الماضي.

يقي ان انبعاث الإسلاموية غلب، في كافة ارجاء العالم الإسلامي، على استمرارية هذا التعليم الديني التقليدي الذي يحمل هذه الرؤية للعلاقات مع السلطة. والحال هو أن هذا التعليم لم يتصل وحسب، بل إنه يعبر عن نفسه أيضاً في ما يمكن أن نسميه، لا الإسلام الشعبي - الذي غالباً ما يختلط مع التصوف والسحر والعادات والأعراف التي ترقى الى حقبة ما قبل الإسلام - وإنما «العلم الشعبي بالإسلام»، عينا عناصر المعرفة الجامدة المتداولة خارج أوساط رجال الدين. وبدا هذا التداول بدهياً في المنطقة التي اخترناها حقلاً لاستقصائنا (افغانستان وآسيا الوسطى السوفياتية): اذ نجد في مساجد القرى ولدى الأسر (بما في ذلك المدنية منها) مدونة ليتوغرافية في كراسات (وبالفارسية عموماً، حتى في الأوساط الناطقة بالتركية، أو بلغة الباشتون)، وتعود طبعاتها الأصلية في الغالب إلى القرن الماضي وتشتمل على مباحث دينية (أصول الدين، شعائر الصلاة) ونصائح أخلاقية (طُرف وحكايات شعبية منظومة شعراً) ومقتطفات من أعمال كلاسيكية (سعدي) وكلها مسجّعة أو منظومة شعراً. ويحفظ الأطفال هذه النصوص عن ظهر قلب تحت اشراف الأب أو إمام المسجد (الملا)^(٣). وحتى في ايران سنجد العلماء يكتفون، الى أن ظهر الخميني، بالمطالبة بالرقابة على القوانين التي يصدرها

البرلمان. والخميني هو أول من سيحدد شروط ممارسة رجال الدين للسلطة (ولاية الفقيه)، وهو الموقف الذي سيشكل موقف الأقلية في أوساط رجال الدين في ايران.

واذا كانت هيئة العلماء وأئمة المساجد هي سلفية بالقوة (القوة بمقابل الفعل) الا أنها لن تستولي مطلقاً على السلطة لتطبيق سياسة شرعية (حرفياً شرعنة) باستثناء ايران عام ١٩٧٩. فالإسلام لم يشهد حكماً تيوقراطياً أو حكم رجال دين بمعنى أن يكون رجال الدين على رأس الدولة. فنجد عهد سلطان المغول الأكبر اورانغزب، في الهند (١٦٥٧ - ١٧٠٧) الى عهد الجنرال ضياء الحق (رئيس دولة باكستان من عام ١٩٧٧ الى عام ١٩٨٨) مروراً بأسرة آل سعود، كنا نجد دائماً سلطة أمر واقع ذات أصول علمانية - ملوك، جنرالات أو رؤساء - يأخذون على عاتقهم مسألة تطبيق برنامج العلماء السلفيين.

ونستطيع التمييز بين تيارين داخل هذه السلفية: تيار تقليدي وآخر اصلاحي. والتقليدي يقر بالتواصل بين النص (النص المؤسس) وبين إضافات الشراح، ويعتمد التقليد كمبدأ أساسي، أي أنه يرفض أدنى تجديد. هذا مع قبوله بكل ما قيل قبله. ثم يعتقد احد مذاهب الفقه الكبرى (الشافعية، المالكية، الحنبلية، الخنفية). ورؤيته للشرعية هي أساساً رؤية فقهية أخلاقية (من حيث علاقة الأخلاق بالدين). وهو كثيراً ما يرتبط بأشكال التصوف الشعبية (مثل مدرسة البرلوي في باكستان)^(٤).

هناك أيضاً سلفية اصلاحية تنتقد التقليد والإضافات والتدين الشعبي (الطرق المرابطية، زيارة أضرحة الأولياء) والبدع والخرافات، وتريد العودة الى نصوص المؤسسين (مثل شاه ولي الله في الهند ومحمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، وكلاهما من القرن الثامن عشر). وتتنامى هذه النزعة الاصلاحية على العموم في مواجهة تهديد خارجي (تأثير الهندوية على الإسلام مثلاً).

وضمن نهج هذا الخطّ الاصلاحى سيظهر في القرن التاسع عشر تيار سلفى، هو السلفية التي تمثل منزلة بين منزلتي السلفية التقليدية (أو الأصولية) وبين الإسلاموية.

النزعة الاصلاحية السلفية

في القرن التاسع عشر، شعر العالم الإسلامي، وللمرة الأولى، بأنه أصبح، بنيوياً، في موضع الدفاع عن النفس في مواجهة اوروبا التقنية والغازية. وزال التوازي الذي كان قائماً، منذ قرون، بين القوات الصليبية والمسلمة، وبين الجيوش العثمانية والجيوش الامبراطورية (الجرمانية).

لِمَ لم يستطع الإسلام مجتبه الاستعمار الاورويي؟ هل هو التأخر؟ أم الانحراف

والضلالة؟ أم هو العقاب الإلهي؟ راح السؤال يطرح نفسه أمام التراجع المتواصل للامبراطورية العثمانية، واجتياح القوات الفرنسية للجزائر (عام ١٨٣٠)، وزوال امبراطورية المغول في الهند (١٨٥٧)، والاختراق الروسي في القوقاز (١٨٥٧) وفي آسيا الوسطى. خلال القرن التاسع عشر ظهر نمطان من المقاومة: أحدهما فلاحى ودينى والثانى حضرى مدينى وقومى. فقد برز، من جهة أولى، رؤساء كاريزميون (علماء على وجه العموم أو قادة طرق دينية)، وأطلقوا شعارات الجهاد وشكلوا تحالفات قبلية. ثم فرضوا، لتوحيد القبائل، الشريعة ضد الأعراف. وهكذا أصبحت سلفية رجال الدين (الملاّت) قوة سياسية بسبب استخدام الشريعة ضد العصبية، وضد التشرذم القبلى والعرقى، الذى كان بالمقابل أداة يستخدمها المستعمرون. كان هذا هو حال عبد القادر فى الجزائر والمهدى فى السودان وشامل فى القوقاز والسنوسيين فى ليبيا وتشاد وملاهى لنغ فى أفغانستان وآخوند سوات فى الهند، ثم بعد ذلك، عبد الكرىم فى المغرب الأقصى الخ.. وقد أخفقت هذه الحركات برغم بعض الانتصارات الباهرة (كتدمير الجيش البريطانى فى أفغانستان عام ١٨٤٢ والاستيلاء على الخرطوم عام ١٨٨٥م. ثم حلت مكافحة الامبريالية محل هذه المجاهدة بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨)، وتولتها حركات كانت قومية أكثر منها دينية، حتى ولو ظلّ تقليد الجهاد السلفى مستمراً، حتى أيامنا هذه (المجاهدون الأفغان).

أما النمط الثانى من المقاومة فهو انشاء دول حديثة (مصر، ايران، تركيا) على يد نخب مدينية ومتغربة. والتحديث هنا سلطوى ويأتى من فوق، على غرار الاستبداد المستنير؛ ويتجاهل الإسلام أو يعارضه ويتراجع أمام تطبيق الديمقراطية (حل البرلمان العثمانى عام ١٨٧٨، قمع الحركة الدستورية فى ايران عام ١٩٠٧). غير أن مسألة الدّين ستضع هذه الأنظمة، بعيداً من أى شكل من أشكال الاستعمار المباشر تحت الهيمنة الأوروبية لا سيما البريطانية.

وإذا كنا رجعنا الى هذه السوابق التاريخية فلأنها لا تزال تهيمن على المتخيل المسلم، لا سيما العربى منه. فالتخلف إزاء الغرب أصبح يدعى اليوم «قصوراً فى التنمية» والاستبداد المستنير «بعثاً» وتعود السلفية الى الظهور فى كافة صيغها وأشكالها (تقليدية فى جزء من المقاومة الافغانية، واسلاموية فى الجزء الآخر، وسلفية جديدة فى الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية).

فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، برز تيار فكرى اجتهد فى تمحيص تأخر العالم الإسلامى ضمن اطار الإسلام: إنه تيار السلفية، أو «العودة الى السلف»، متمثلاً

بثلاثة من المصنّفين في ميدان الشرع وهم جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٨) محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥). ورفض هذا التيار، شأنه في ذلك شأن كافة الاصلاحيين السلفيين، العادة والعرف والكرامات (الاعتقاد بقدره بعض الأفراد الذين يتمتعون بالبركات والهبات اللدنية على التوسط بين البشر والسماء)، كما رفض التقارب مع الأديان الأخرى. إلا أنه ذهب الى أبعد مما ذهب اليه خَلْفُهُ بأطراحه حتى تقليد العلماء (أي التفسير الذي يُتَّبَع دون تمحيص)، وكافة الإضافات واعمال القياس، سواء كانت إضافات منهجية (كالمذاهب الأربعة) أو ثقافية (الفلسفة) أو لاهوتية (التصوف) أو مؤسسية (جماعة رجال الدين). إن الاصلاح ليس تبني الحداثة بل عودة الى السنة النبوية التي تتيح إعمال الفكر في هذه الحداثة. وتدفع السلفية منطق الاصلاح إلى حدوده القصوى: فهي تطالب بحق الاجتهاد في تفسير النص (القرآن والسنة) دون اعتبار الشروحات والتفاسير السابقة، فإن إعادة فتح باب الاجتهاد يشكل قطيعة لا يستهان بها مع عشرة قرون من المذهبية الجامدة.

والمسألة عند الأفغاني ليست مسألة انشاء مدونة جديدة ونصوص جديدة بل هي مسألة تنشيط النضالية السياسية والثقافية لانتزاع المسلمين من نطاق نظام نقلي للمعرفة جامد ومُجمَد، «لتوعية» الشعب والنخب، بحيث إن البعض راح يسأل عما اذا كان يرى الإسلام غاية أو مجرد وسيلة للكفاح ضد الامبريالية^(٥).

ثم إن طلب فتح باب الاجتهاد يهدف كذلك الى الحدّ من استئثار العلماء بالنصّ الديني. والسلفيون، شأن الإسلاميين، ليسوا في الأصل علماء. إلا أن فكرهم ستكون له اصداء ايجابية لدى العلماء الاصلاحيين كالشيخ ابن باديس في الجزائر (١٨٨٩ - ١٩٤٠)، الذي ناضل ضدّ شعوزات المدارس الكبرى وتقليديتها^(٦).

أما على الصعيد السياسي فإن الفكر السلفي ظل تقليدياً. ولا يشتمل على إدانة شاملة للحكومات المسلمة القائمة: فالدولة كمنصب سياسي تبقى فيه شأناً غير ذي قيمة^(٧): إنها مجرد أداة، خلافاً لما تكون عليه الأمة: فالأمة أقلّ من الدولة، (لأنها المجتمع المدني) وأكثر من الدولة (لأنها أمة المسلمين كافة). ويكمن دورها الوحيد في تطبيق الشريعة. غير أن الفكر السلفي يهجم باعادة تشكيل الأمة الإسلامية، خصوصاً هاجس اعادة الاعتبار للخلافة. فقد لاقت الخلافة العثمانية - على الرغم من احتضارها - في مطلع القرن العشرين حماسة شعبية في أوساط المسلمين من غير العرب^(٨). والواقع أن القطيعة بين عالم عربي وعالم غير عربي، هي قطيعة بديهية حول مسألة الخلافة: فالعرب الذين كانوا يحلمون باعادة بناء امبراطورية عربية كبرى، حاربوا الامبراطورية العثمانية التي

اعتبرها المسلمون الآخرون حينذاك أفضل سَدُّ في وجه الامبريالية، ونقطة انطلاق لإعادة تكوين الأمة^(٩). لكن الغاء الخلافة عام ١٩٢٤، دفع السلفيين الى التخلي عن هذه الاسطورة، لا سيما أن شخصية مصطفى كمال ودوره في الصراع ضد الغربيين، قد اكسبها تعاطف العلماء من أمثال ابن باديس، على الرغم من رفضهم للعلمانية أو سكوتهم عليها^(١٠).

لم تتحول السلفية إلى حركة سياسية على الاطلاق، ولكنها تركت بصماتها على كافة الإصلاحيين السلفيين أو الأصوليين في القرن العشرين، خصوصاً أن الشيخ محمد عبده بقي منذ عام ١٨٩٩ الى حين وفاته، مفتي مصر الأكبر.

الفصل الثاني

الإسلام السياسي أو الإسلاموية

إنّ مصادر الفكر الإسلاموي والتنظيمات الإسلاموية الحالية، نجدها في «جماعة الاخوان المسلمين» التي أسسها المدرّس حسن البنا في مصر عام ١٩٢٨، وجماعت اسلامي الباكستانية التي انشأها أبو الأعلى المودودي عام ١٩٤١^(١). وإذا كانت الحركتان مُستقلتين إحداهما عن الأخرى بالكلية، فإن التظابق بين شعاراتهما بالغ الوضوح، وسرعان ما قامت صلات ثقافية بينهما؛ فقد قام أحد تلامذة المودودي، الهندي أبو الحسن علي ندوي، بترجمة استاذه الى العربية والتقى سيد قطب^(٢). والحق أنه ليس في شبه القارة الهندية حركات اشدّ راديكالية من جماعت اسلامي. وهذه ليست حال الاخوان المسلمين المصريين الذين نشأ بين صفوفهم في السبعينات، تيار اسلاموي اشد راديكالية يستلهم فكر سيد قطب (الذي كان هو نفسه من الاخوان المسلمين وأعدمه عبد الناصر عام ١٩٦٦).

وعلى هذا فإننا سوف ندرس الجذر المشترك والذي نشأت عنه أفكار وتنظيمات الحركة الإسلاموية المعاصرة.

لقد نشأت الإسلاموية في تواصل مع السلفية وفي قطيعة معها في آن معاً. فالإسلاميون يتبنون بالاجمال الفقه السلفي: إنهم يدعون إلى العودة الى القرآن والشريعة والسُنّة، ويرفضون الاضافات والقياس (التفسير، الفلسفة وكذلك المذاهب الأربعة الكبرى) ويطالبون بحقهم في الاجتهاد والتفسير ولكنهم لا يكتفون بذلك.

ثلاث نقاط تميّز الإسلامويين بوضوح عن أشكال وصيغ السلفية الأخرى، لا سيما سلفية العلماء، وهي: الثورة السياسية، الشريعة، وقضية المرأة.

ويتفق الإسلاميون جميعاً على أن عودة المجتمع الى الإسلام (أو أسلمته) ستكون محصلة عمل اجتماعي وسياسي: فلا بد من الخروج من نطاق المسجد. والحركات

الإسلامية تتدخل مباشرة في الحياة السياسية، كما أنها بدأت منذ الستينات تستهدف السلطة. وما عاد الإسلاميون ينظرون الى الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية على أنها مجرد أنشطة ثانوية، تصنف في خانة أعمال التقوى أو أداء فرائض الشرع، بل أصبحوا يعتبرونها ميادين أساسية.

ويطرح الإسلاميون مسألة السياسي انطلاقاً من المبدأ القائل إن الإسلام هو فكر شامل وكلي. ولا يكفي بالتالي أن يكون المجتمع مؤلفاً من مسلمين، بل ينبغي أن يكون إسلامياً في أسسه وبنيته: وعلى هذا فقد أدخلوا التمييز بين ما هو «مسلم» وما هو «إسلامي»، وهو تمييز يجعل من استخدامنا لمصطلح «إسلامية»^(٣) أمراً مشروعاً. ومن هنا ينبع، بالنسبة للإسلاميين الأكثر جذرية (تلامذة سيد قطب والخميني)، واجب التمرد على الدولة المسلمة الفاسدة: انه تكفير الحاكم الذي يُعتبر مُرتدّاً. ومن هنا أيضاً واجب الانتقال الى أعمال العنف (الإرهاب والثورة) الذي سيقسم الإسلاميين الى ثورين من جهة «وسلفين جدد» من جهة أخرى.

والحركة الإسلامية لا يقودها رجال دين (إلا في إيران) وإنما مثقفون علمانيون شبان يطرحون أنفسهم علانية على أنهم «مفكرون دينيون» ينافسون أو يرثون طبقة من العلماء الفاسدين المتورطين مع السلطات القائمة: «ولأن كل علم هو علم الهي، وكل معرفة هي معرفة دينية، فإن عالم الكيمياء والمهندس والاقتصادي ورجل القانون هم جميعاً علماء»^(٤). ثمة عداء إسلامي لرجال الدين^(٥) أفضى بأشدّ الإسلاميين راديكالية الى اغتيال علماء باعتبار أنهم مقربون جداً من السلطة (مثل وزير الاوقاف المصري محمد الذهبي عام ١٩٧٧، ومدير أوقاف حلب في سوريا محمد المصري عام ١٩٧٩). ويرفض الإسلاميون السنّة على حدّ سواء رجال الدين الذين أصبحوا موظفين لدى الدولة، ودولة رجال الدين التي يسيطر فيها العلماء على السلطة^(٦). حتى إن نزعة المعاداة لرجال الدين قد نجدها لدى الإسلاميين الإيرانيين (فعلني شريعتي يستعير لهم مصطلح «آخوند» الذي يطلق في التراث الإيراني على رجال الدين، «الملاّ» الفاسدين). وبالاجمال فإن الحركة الإسلامية تكونت خارج هيئة العلماء وبعيداً عن كبريات الجامعات الدينية كالأزهر في مصر، وواجهوا هذه وهؤلاء بمناظرات وسجلات حادة، وإن كان الإسلاميون المعتدلون قد عادوا، مع الوقت، للتغلغل في هذه المؤسسات وجندوا العديد من العلماء فيها. لكن مطالبتهم بفتح باب الاجتهاد وإدانتهم لمباحكات الملاّات الفقهية التي يمارسونها على أنها فقه مفارق ولا يأبه للسياق الاجتماعي والسياسي، هي طريقة ينكر الإسلاميون بواسطتها الشرعية التي يعتد بها العلماء: أي معارفهم الدينية وعلمهم الشرعي ووظيفتهم كقضاة. إذ ثمة تنافس بين الفريقين.

يأخذ الإسلامويون على العلماء أمرين؛ أولاً طواعيتهم وانصياعهم للسلطات القائمة، الأمر الذي يؤدي بهم الى القبول بسلطة علمانية وبقوانين لا تتفق مع الشريعة. وثانياً، التسوية التي أفترأوا بها حيال الحداثة الغربية. فقد قبل العلماء الحداثة حيث يرفضها الإسلامويون (القبول بفصل الدين عن السياسي مما يفضي، حكماً وبالضرورة، إلى العلمنة) وأبقوا على التقليد حيث يأباه الإسلامويون (اللامبالاة ازاء العلم الحديث، التعليم الجامد المفرط في اخلاقيات ورفض العمل السياسي والاجتماعي).

وتستأنف الإسلاموية الرؤية الكلاسيكية للإسلام من حيث كونه نظاماً كاملاً وجامعاً ولا حاجة فيه لأن «يتحدثن»، أو «يتكيف» الا أنها تطبق هذا النموذج على موضوع «حديث»: هو المجتمع، أو بتعبير أدق، على مجتمع محدد بمصطلحات حديثة (أي حيث يتم الاقرار بتمايز كل نصاب عن الآخر، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي). وحين يستهدف المثل الأعلى الإسلاموي العودة بهذه التمايزات الى وحدة الأمة الأولى، ويجعل من التاريخ انحطاطاً لا عامل حداثة، فإن ذلك لا يمنع الإسلامويين من اتخاذ المجتمع الحديث - الذين هم بعض نتاجه - كموضوع لعملمهم وحركتهم. وعلى هذا فإننا نجد لديهم أدبيات مهمة تتناول المشكلات الاجتماعية (أو الاجتماع) والاقتصادية: فقد ألف كل من آية الله باقر الصدر وآية الله طالقاني كتاباً في الاقتصاد الإسلامي، كما صنّف سيد قطب كتاباً حول «العدالة الاجتماعية في الإسلام» وهو العنوان نفسه الذي صدر به السباعي (من الاخوان المسلمين السوريين) سلسلة من الإصدارات عام ١٩٥٠^(٧).

أما نقطة الخلاف الأخيرة بين الإسلامويين والسلفيين فتتمحور حول موضوعين: الشريعة والمرأة. فالإسلامويون يريدون، على وجه العموم، من مؤيدي تعليم النساء ومشاركتهن في الحياة السياسية والاجتماعية: المرأة الإسلاموية تناضل وتدرس، ولها الحق في العمل ولكن شريطة أن تكون منقبة. وللمجموعات الإسلاموية جمعيات نسائية. والدستور الايراني يعترف صراحة بحق النساء في الاقتراع.

والحركات الإسلاموية أقل إلحاحاً على تطبيق الشريعة من العلماء السلفيين. فإذا كان المعتدلون والسلفيون الجدد يرون في تطبيق الشريعة مفتاحاً لأسلمة المجتمع^(٨) فإن الإسلامويين الراديكاليين يميلون الى جعل الشريعة - وذلك دون أدنى اعادة نظر في مبدئها - مشروعاً لا مدونة ونصاً^(٩). والواقع أن فرض الشريعة، يفترض أولاً، في عرف هؤلاء، تحويل المجتمع، وذلك تحت طائلة أن تصبح العملية كلها مجرد عملية رياء ونفاق. ولهذا فإن موضوع الرهان هنا هو اعادة تحديد اللحمة الاجتماعية، كالحمة، انطلاقاً من السياسي، وليس من مجرد تطبيق الشريعة. فقد أكد الامام الخميني مثلاً في مواجهة

رئيس الجمهورية الإيرانية خامنئي، وفي تصريح شهير له في يناير - كانون الثاني ١٩٨٩، أن المنطق الثوري يتقدم على تطبيق الشريعة. أما سيد قطب فيتحدث عن «فقه حركي» يصدر عن التأويل الذي يقوم به أولئك الذين يجاهدون من أجل الإسلام، وتبعاً للشروط والأوضاع الاجتماعية، في مقابل فقه العلماء الجامد المتحجر. كما نجد هذا المفهوم نفسه لدى الإسلاموي المغربي عبد الكريم ياسين^(١٠). فلا نستطيع تطبيق القانون الإسلامي أو الشرع الإسلامي - ابتداءً بحدود القطع - في مجتمع لمّا يصبح إسلامياً بعد. والإسلامويون الإيرانيون، ولا سيما النساء الإسلامويات^(١١)، يستعيدون المسألة عينها. وعلى الضدّ من ذلك، فإن الدولة تستطيع في مجتمع إسلامي حقاً، أن تجدد وتبتكر في موضوعات تقنية لم تتناولها الشريعة، أو ان تستخدم حق قاداتها في التأويل والاجتهاد، في مسائل أخرى، مثل استحداث ضرائب أو أي تشريع آخر تمليه الظروف^(١٢). فالاعتراف بحق الدول الراهنة، بالابتكار، كما يفعل العلماء، هو اقرار بحيّز للعلمانية. وفي المقابل، فإن الاعتراف بهذا الحق لدولة إسلامية حقاً، يعني، على الضدّ من ذلك، ادراج الشريعة داخل جميع أوسع: هو إسلام المجتمع (أو أسلمته) بكلّيته وليس أسلمة القانون وحده. فالإسلام بالنسبة للإسلامويين هو أكثر من مجرد تطبيق الشريعة: الإسلام ايديولوجية كاملة متكاملة، كلية، ينبغي لها تحويل المجتمع أولاً لكي يمكن تطبيق الشرع بعد ذلك، بصورة شبه تلقائية. ذلك أن إسلام الدولة أو اسلاميتها أهم من التطبيق الشكلي للشريعة، التي ليس لها، بأية حال، أي معنى الا في مجتمع إسلامي حقاً؛ مجتمع يستطيع، هو، حينذاك، المضي الى أبعد من هذا التطبيق، حتى ولو اقتضى ذلك الابتداء والتجديد.

هذه النقاط الثلاث (منزلة السياسة والمرأة والشريعة) هي معايير صالحة لتمييز الإسلامويين الراديكاليين (كالامام الخميني) عن الأنظمة السلفية الجديدة (كالمملكة العربية السعودية وباكستان) أو حتى عن حركات حديثة سلفية - جديدة (كالجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر). وواضح أن هذه الأمور ليست تفاصيل كما أنها ليست مجرد حذافير.

إذاً يمكن فهم الحركة الإسلامية على أنها، بوضوح، حركة اجتماعية - سياسية^(١٣)، تقوم على الإسلام بوصفه ايديولوجية سياسية بمقدار ما هو دين. والبرهان على ذلك هي تلك المواجهة - الموازنة التي يطرحها الإسلامويون بانتظام بين فكرهم من جهة وبين الايديولوجيات الكبرى - وليس الأديان الأخرى - في القرن العشرين (الماركسية، الفاشية، «الرأسمالية»^(١٤)). وفي هذا الاطار بالذات سوف نمحص رؤيتهم للمجتمع والسياسة.

لدى الإسلامويين سجل من المفاهيم، مستعارٍ إما من الماركسية وإما من مقولات العلوم السياسية الغربية، ومصطلحات قرآنية أو كلمات جديدة يفترض بها أسلمة هذا السجل. فمن القرآن ترد مصطلحات «شورى» و «حزب» و «توحيد» و «مستضعف» و «أمة» و «جاهلية»، فيجري تأويلها ضمن سياق سياسي حديث (ديموقراطية، حزب سياسي، مجتمع بلا طبقات، طبقات اجتماعية الخ). كما نجد لديهم أيضاً عبارات جديدة (جذورها قديمة ولكن معناها مستحدث وجديد): حاكمية (السيادة)^(١٥)؛ ثورة وانقلاب؛ كما نجد أخيراً استعارات محضّة وعبارات منسوخة: فكلمة ايديولوجية يستخدمها الإسلامويون بكثرة، إما كاستعارة (ايديولوجية بالفارسية، واما كنسخ (مفكورة بالعربية والفارسية. فكرة بالعربية) كما لو أن مصطلح «دين» يبدو غير كافٍ^(١٦). ويعمد الإسلامويون إلى إعادة قراءة سياسية واجتماعية للقرآن، تُصبح ممكنة بعد التفاهم على السنّة. فعلى سبيل المثال نرى المودودي والترابي يشغلها شاغل تصنيف مفاهيم الإسلام السياسي تبعاً لأنماط القانون والعلوم السياسية الغربية، كما لو انها مفاهيم شاملة^(١٧). والايديولوجيون الايرانيون، مثل أبو الحسن بني صدر، يماهون بين توحيد ومجتمع بلا طبقات، بين مستضعف وبروليتاري، أما العلوم الأخروية الشيعية فتوضع، مع علي شريعتي، في قالب الثورة. الا أن الإسلامويين يرفضون في الحين ذاته البقاء في موقف الدفاع والمرافعة التوفيقية شأن كثير من «التحديثيين» المسلمين، الذين أرادوا إثبات حداثة الإسلام على ضوء القيم والمفاهيم الغربية. والمسألة بالنسبة للإسلامويين ليست مسألة البرهان على أن الإسلام يُجسد القيم الجامعة بالكلية. بل على العكس من ذلك، هاجسهم البرهان على أن الإسلام هو القيمة الجامعة الشاملة، وانه لا يحتاج لمقارنته بالأديان الأخرى أو الأنظمة السياسية.

الإسلام «كنظام جامع» وكإيديولوجية

تنطلق الإسلاموية من اعتبار فقهي هو أساس الديانة الإسلامية نفسه: التوحيد الالهي الذي يعني أن لا إله إلا الله، واحد أحد، لا شريك له. وقوام ما يضيفه الإسلامويون الى السنّة (أو ما يحدثون به القطيعة معها) هو تطبيق هذا المفهوم الفقهي على المجتمع في حين أنه كان حتى اليوم يحيل إلى الله وحده^(١٨). فالمجتمع هو انعكاس، أو ينبغي أن يكون انعكاس التوحيد الالهي^(١٩). وإذا كان التوحيد معطى أساساً في الذات الإلهية، فانه في المجتمع البشري أمرٌ يحتاج الى بناء والى تحقيق. والمجتمع التوحيدي، كما يقول

الايديولوجيون الايرانيون (الذين يكثرون من استخدام هذا الوصف) لا يعرف لا التشردم الداخلي (الاجتماعي أو العرقي أو القبلي أو القومي)، ولا النصاب السياسي الذي من شأنه أن يكون مستقلاً عن النظام الالهي وإن عَرَضاً. واذ ذاك تسود حاكمية الله المطلقة فتضبط جملة وجوه الحياة في حياة الفرد وحياة المجتمع^(٢٠).

وعلى هذا فإن الإسلام ليس جملة معتقدات وحسب. انه نظام جامع، نظام كامل كلي^(٢١). «الإسلام نظام جامع يتناول كافة وجوه الحياة»^(٢٢). وهذا النظام الجديد يستبعد كل حيز للعلمانية ولو عَرَضاً.

من القطيعة الى الثورة

لكن كيف السبيل الى اقامة المجتمع الإسلامي؟ ان تاريخ التعارض بين الإسلاميين المعتدلين والراديكاليين يواكب تاريخ الإسلاموية في كافة مراحلها. إنهم جميعاً متفقون على ضرورة الاستيلاء على السلطة السياسية. لكن المعتدلين منهم يدعون إلى أسلمة المجتمع «من تحت» (الدعوة، انشاء حركات اجتماعية - ثقافية) والضغط على القادة (بفضل التحالفات السياسية خصوصاً) لأسلمة المجتمع «من فوق» (ادخال الشريعة في التشريع): وستكون هذه هي السياسة التي انتهجها الآباء المؤسسون، البنا والمودودي^(٢٣)، الذين لا يقبلون بالثورة الا بعد استفاد وسائل الضغط السلمية، أو إذا اتخذت الدولة بوضوح موقفاً معادياً للإسلام: «إذا اصبح الحكم غريباً عن طبيعته إلى حد تجاوزه الشريعة، عندئذ يصبح من حق الفرد، لا بل من واجبه أن يثور. وهذا هو العنصر الثوري في الإسلام»^(٢٤).

وعلى الضد من ذلك، فإن الراديكاليين يعتبرون أن لا سبيل لأية تسوية مع المجتمع المسلم الحالي، ويدعون الى القطيعة ويدخلون مفهوم الثورة، وهو استعارة أخرى استلهموها من ايديولوجيات القرن الحالي التقدمية. وكان سيد قطب، من الاخوان المسلمين المصريين (أعدم عام ١٩٦٦) منظر القطيعة وقد استلهمت أفكاره المجموعات الثورية في السبعينات ويتمحور تحليل قطب حول مفهومين اثنين، هما: الجاهلية والتكفير.

الجاهلية هي مصطلح قرآني، وتعني الحالة التي كانت تسود مجتمع ما قبل الإسلام؛ حالة من الجهل والبرية في آن معاً. ويعتبر الإسلاميون ان المجتمعات المسلمة الحالية قد سقطت في جاهلية حديثة^(٢٥)؛ وهي الموضوع التي سنعرش عليها في ايران الثورة وعبر تعبير «طاغوتي»: مجتمع طاغوتي أو عقلية طاغوتية أو فرد طاغوتي. (والطاغوت اسم وثن في القرآن) هو كل ما يتنكر للنظام الالهي. فاذا كانت تلك حالة الحكم اصبح الجهاد ضد الحكومات - التي ليس لها من الإسلام سوى الاسم - شرعياً ومباحاً^(٢٦).

والحكام الطاغوتيون أو الجاهليون يمكن تكفيرهم. والتكفير يعني الاعلان بأن شخصاً يعتقد الإسلام هو في الحقيقة كافر. إلا أن الإسلاميين المعتدلين سيرفضون مفهوم التكفير لاعتبارهم، شأن تقليد العلماء، ان السلطة الجائرة خير من الفتنة وانقسام الأمة^(٢٧).

في حين ان الإسلاميين المعتدلين يلزمون خطأً إصلاحياً، فإن الإسلاموية الراديكالية ستبنى مفهوم الثورة: أي الإطاحة بنظام سياسي بالقوة لاقامة نظام مؤسس على ايدولوجية مختلفة.

الدولة والمؤسسات في الفكر الإسلامي

«القرآن دستورنا» هو الشعار الذي يتردد بين الحركات الإسلاموية، من الإخوان المسلمين المصريين إلى الإسلاميين الافغان. ولكن ما هي المؤسسات التي يمكن استنتاجها من هذا الشعار العام؟ هناك مفهومان يترددان لدى غالبية المنظرين الإسلاميين: الأمير والشورى؛ أي القائد والمجلس الاستشاري؛ ومن حولهما يبني الحزب السياسي الإسلامي والمجتمع الإسلامي العتيد.

ثم إن المصطلحات المستخدمة لتسمية القيادي تتنوع وتختلف: فهو مرشد لدى الاخوان المسلمين، وأمير لدى التونسيين والباكستانيين والافغان، والمسلمين «السوفيات»، وإمام في ايران (إلا أن هذا المفهوم له دلالات شيعية محضه). أما مصطلح «خليفة» فقد كان يستخدم احياناً في الخمسينات لكنه اختفى عملياً. والأمير هو الرئيس السياسي والديني، في أن معاً، للجماعة. ذلك أن المسألة في نظر الإسلاميين تتعلق بوضع حد نهائي لاقتسام السلطة التقليدي في تاريخ العالم المسلم، بين حاكم الأمر الواقع وبين طبقة العلماء التي تتولى تدبير الشرع دون التدخل في شأن السلطة.

وقد تخلى الإسلاميون في وقت مبكر عن الاحالة الى الخلافة (وهو مصطلح كان لا يزال حاضراً لدى حسن البنا) لصالح مفهوم الأمير. ذلك أن شروط استحقاق الخلافة كما يعرضها الكتاب الأقدمون تشترط أن يكون المرشح للخلافة قرشياً، أي من قبيلة النبي، وهو أمر لا يتفق مع ظهور نخب جديدة. ومن جهة أخرى، فقد كان ثمة خلفاء في مجتمعات لا يعتبرها الإسلاميون اسلامية (الامبراطورية العثمانية). ثم إن هؤلاء يريدون انشاء تنظيم سياسي، هنا الآن، يمكن أن يظهر في أول بلد تنتصر فيه ثورة إسلامية، دون انتظار إعادة تكوين «الأمة» السياسية. ويرون في المحصلة أن الأمير قائد حزب قبل أن يكون قائداً للمجتمع. والحزب مفهوم جديد لا صلة له بالثمة بنقاشات القرون الوسطى حول طبيعة الخلافة.

من يعين الأمير؟ الأدبيات الإسلامية لا تتضمن الكثير لا حول الوسائل المتعينة لتسمية الأمير ولا حول مقدار وحدود سلطانه. ففكرة الاقتراع والانتخاب تبدو، في نظر كثير من الإسلاميين (باستثناء الإيرانيين)، وكأنها تضعف لحمة الأمة، وتضفي الطابع الانساني والنسبي على ما يعود الى الله وحده. والحل الأمثل كما يتراءى من النقاشات كلها، هو أن يكون الأمير هو الدال على نفسه، بمعنى أن ظهوره يكفي للتعرف إليه على أنه الأمير. ومن هنا، من دون شك، بحتم الدائم عن قائد كاريزمي، وهو البحث الذي يُصبح على الصعيد السياسي بحثاً عن القائد. لذا فإن المعيار الوحيد لتعيين الأمير هو شخصه نفسه، شخصيته وما يتمتع به من فضيلة.

ثم ان البحث عن الأمير وتطلبه، يتقلص في غالب الأحيان ليصبح وصفاً للمزايا التي ينبغي أن يديها. هكذا نجد أن المودودي مثلاً، وبرغم حرصه الدائم على ادراج الإسلام داخل اطار دستوري حديث، يرى أنّ على القائد أن يستوفي في ذاته الشروط التالية: أن يكون مسلماً، رجلاً، راشداً، صحيح البنية، مهاجراً - أي أن يكون من طائفة المؤمنين الذين خرجوا على المجتمع الفاسد، يخشى الله، عالماً، موثقاً... والا يكون مرشحاً للوظيفة^(٢٨). ووفقاً لبرنامج «حزب اسلامي» الافغاني، فإن «على الأمير تجنب الإثم والمنكر (أي المحرمات الدينية) وان يجسد الصدق والإنصاف والعدل والاخلاص، وان يفوق كافة اعضاء المجتمع في الصفات المطلوبة لشخصية المؤمن»^(٢٩). ومع ان الأمير لا يرقى بطبيعة الحال إلى حد المساواة مع النبي، غير أنه من الواضح أنه يقلده في سلوكه ويتمثل به. فهو رئيس ديني بقدر ما هو زعيم سياسي؛ وكثير من المؤلفين يوليه حق الاجتهاد، الأمر الذي يجعله فوق مرتبة العلماء، في حين أنه ما من نصّ اسلامي يشير الى ضرورة تحدّره من أوساط العلماء.

وبالاجمال يمكن القول إنه كلما كان الحزب جذرياً أو راديكالياً، كان حضور الأمير فيه مركزياً. إذ ينص برنامج «حزب اسلامي» الافغاني، الذي ليس في الغالب إلا صيغة جديدة لنصوص حسن البناء، على أن كل عضو في الحزب يجب أن يعتبر القائد «كقيادة روحية»^(٣٠). وعلى هذا، فإن الأمير هو في آن معاً، «فقيه» وزعيم سياسي، وقُدوة. والواجب تقديم البيعة^(٣١) له. وبرنامج «حزب اسلامي» الافغاني يعترف للأمير صراحة بحق الاجتهاد، وهذا في حين أن زعيمه الحالي قلب الدين حكمتيار، مهندس ولم يتلقَ إعداداً خاصاً في العلوم الدينية؛ بحيث إن أولوية السياسي على الديني تظهر هنا بوضوح، وما يستتبع ذلك من مفارقات: اذ يفترض أن تفوق كفاءة الأمير الدينية كفاءة العلماء، وإن كانت المجموعات الأكثر اعتدالاً تقصر حق الاجتهاد على الأمير الذي حظي بإعداد

ديني حقيقي، وإلاّ استعاد العلماء أولوية الحق في ذلك، وهو أمر لم يكفّ الإسلامويون عن التنديد به^(٣٢).

ومع ذلك لا بد من ملاحظة تدني سطوة مفهوم الأمير ودلالته في الحركات الإسلامية المتأخرة، وهي حركات سلفية جديدة، (كما في أوساط الجبهة الإسلامية للاقتاد الجزائرية، أو في أوساط حزب النهضة الإسلامية السوفياتية).

انتخابات ومجلس شورى

بما أن الحاكمية لله وحده، فإن الإسلامويين يرفضون مبدأ الحاكمية الشعبية أو السيادة الشعبية، ولا يولون مبدأ الانتخاب إلاّ أهمية عرضية. لذا إن لم تظهر أية شخصية تفرض نفسها تلقائياً كأمر، فإن هذا الأخير يمكن أن ينتخبه مجلس شورى أو حتى بالاقتراع العام، وفي هذه الحالة لا تعكس كلا العمليتين حاكمية ما أو سيادة ما، بل مجرد مبدأ الإجماع^(٣٣).

والشورى هي مشورة أو «نصيحة» بالمعنى الدقيق للكلمة: ذلك أن الحاكمية أو السيادة تنبع من الله وحده. أما الجماعة فإن الحق الوحيد الذي تملكه هو حق إبداء النصح وتذكير أو تحذير الأمير باسم المبادئ والأصول الإسلامية نفسها. فهي تمارس، على وجه العموم، وظيفة رقابية: تأكيد الأصول والمبادئ الالهية، ومساعدة الأمير على اتخاذ قراره باسم هذه الأصول، وأخيراً لوم الأمير إذا ابتعد عنها. ويمكن لمجلس الشورى أن يتخذ شكل برلمان^(٣٤). والمهمّ في هذا كلّ وظيفة إبداء «النصح» والمشورة (وليس التشريع لأن الله هو المشترع الوحيد) مهما كانت أشكالها وصيغها الملموسة: «فسيرة الشورى... يمكن أن يصوغها برلمان أو مجلس أو مجلس شورى»^(٣٥). ومثل هذا الموقف يُظهر لامبالاة الفكر السنّي إزاء الشكل الملموس الذي يمكن أن تتخذه المؤسسات. اذ حين يتمّ اقرار المبادئ يُترك تنفيذها وتطبيقها لتقديرات اللحظة.

لكن ممّ تتألف «الشورى»؟ هنا نواجه المشكلة نفسها التي واجهتنا في مسألة تعيين الأمير. فالفكر الإسلاموي يحيل الى من تسميهم الآية القرآنية: «أهل الحل والعقد». وهؤلاء يمثلون في الكتابات المعاصرة ثلاث مجموعات متنافسة:

- رجال الدين، أي العلماء؛ الأمر الذي يؤدي مجدداً إلى الازدواجية التي طالما رغب الإسلامويون في إلغائها، بين سلك رجال الدين والمجتمع.

- الجماعة بمجملها، الأمر الذي يرر اللجوء إلى الاقتراع العام؛ غير أن هذا أصبح اليوم يُحيل الى الديمقراطية «الغريبة» التي يرذلها كثير من الإسلامويين.

- «المثقفون الإسلاميون» أي، في الواقع، مثقفو ومناضلو الإسلام المعاصر وهم دائماً، تقريباً، من العلمانيين بالمعنى السوسولوجي^(٣٦).

السجال هنا حلقة مفرغة؛ ذلك ان اختيار أولاء الذين يحسمون المسألة يفترض الاجابة على السؤال. ذلك أن المرتجى؛ كما في حال الأمير، أن يظهر «رجال البر» أو «أهل المعروف» عبر سيرورة طبيعية قد تتجسد - أو لا تتجسد - بانتخابات^(٣٧).

والواقع ان الفكر الإسلاموي السني يدي نفوراً شديداً من تجسيد فكرتي الأمير والشورى بمصطلحات المؤسسات المستقلة القادرة فعلياً على إنتاج ممارسة سياسية مستقرة، بصرف النظر عن الأفراد الذين تتألف منهم - أي باختصار في هيئة دستور. فالإسلاميون السنة لا يجاوزون شعار: «القرآن دستورنا»، بحيث إن مسألة الشكل المتعين الذي ينبغي أن تتخذه السلطة التنفيذية أو «التشريعية» لا تبدو مسألة جوهرية، كما يؤكد التراي: «مهما كان الشكل الذي تتخذه السلطة التنفيذية، فان القائد يخضع دائماً وفي وقتٍ معاً للشرعية وللإجماع كما تحدده الشريعة»^(٣٨). إذ يبقى الإسلاميون السنة، على وجه العموم، على موقفهم الحذر حيال الدولة، خلافاً للإيرانيين. (بأية حال فإن التراي يتحدث في هذا النص ذاته عن الدولة الإسلامية كحكومة «محدودة جداً»).

حركة تشاركية، حزب أم ملّة؟

يعطي الإسلاميون، خلافاً للعلماء وللسلفيين، الأولوية للعمل السياسي. وقد أنشأوا حركات خرجت من نطاق المساجد والعمل الديني المحض، إلا أن الشكل الذي اتخذته يترجّح بين ثلاثة نماذج:

- حزب من النمط اللينيني يقدم نفسه على أنه طليعة تهدف الى الاستيلاء على السلطة، وينكر شرعية كل الأحزاب الأخرى: ومثال هذا «حزب اسلامي» الأفغاني؛

- حزب سياسي من النمط الغربي يسعى، داخل إطار انتخابي ومتعدد الأحزاب، إلى تمرير الحد الأقصى من عناصر برنامجه: ومثال هذا حزب الرفعة في تركيا؛

- جمعية دينية ناشطة، تسعى الى ترويج القيم الإسلامية وتغيير العقليات والمجتمع، عبر استحداث حركات تشاركية، والتغلغل في أوساط التّخّيب، ولكن دون مزاعم سياسية مباشرة. ومثال هذا «الاخوان المسلمون» في مصر الذين يُصوّرون على العمل الجماهيري، و«جماعت اسلامي» الباكستانية، التي تغلب نهج التغلغل في أوساط النخب. وكلا الحزبين يشاركان، أحياناً، في الانتخابات عبر مرشحين من أنصارهما.

والترجّح بين هذه الأشكال الثلاثة هو العنصر الثابت. وعلى سبيل المثال، حين دعا

مرسوم التاسع من ايلول - سبتمبر، في مصر، الأحزاب السياسية الى قيّد نفسها، فإن مرشد الاخوان المسلمين آنذاك، الهُضبي، اعترض على قيد الاخوان كحزب، لكن مجلس الشورى لم يتبن رأيه. وسوف تبني الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، على التوالي، هذه الأشكال الثلاثة جميعها، وفق ما تمليه عليها ظروف رفضها أو قبولها الدخول في اللعبة السياسية. وبالاجمال يمكن القول إن الكلمات التي تعبر عن فكرة الجمعية والجماعة هي مصطلحات يغلب استخدامها في أوساط المعتدلين، في حين أن الجماعات الراديكالية تميل الى وصف نفسها، متأثرة، بلا ريب، بالحركات الماركسية، بالحزب (حزب التحرير، حزب اسلامي، حزب الله). وإذا كان الخيار صعباً، فلأن الحزب في نظر الإسلاميين هو، في وقت معاً، أداة عمل سياسي ومجتمع مضاد يستطيع المناضل أن يحيا فيه، هنا الآن، وفق المثال الإسلامي.

بل إن فكرة الحزب نفسها تطرح مشكلة على الإسلاميين. ففي الأمة «لا حزب الا حزب الله» كما كان يهتف المحاربون الذين كانوا يهاجمون مقار ومكاتب الأحزاب الأخرى ويتصدون لتظاهراتها في السنة الأولى من الثورة الايرانية. وكان حسن البنا طلب من الملك فاروق حلّ مبدأ الحزبية أي المبدأ الذي يجعل من قيام الأحزاب السياسية أمراً ممكناً^(٣٩). ويتقد الراديكالي المصري فرج أولئك الذين يريدون انشاء حزب اسلامي يكون حزباً بين أحزاب أخرى، للدخول الى المسرح السياسي^(٤٠).

ولكن يتضح، لمجرد قراءة الأنظمة الداخلية لمختلف الحركات، ان الحزب يرهص بالمجتمع الإسلامي، أولاً لأنه يطلب عودة اعضائه افرادياً الى الإسلام (وهو ما يمكن أن نسميه «عماداً» اسلامياً) وثانياً، لأن المؤسسات التي ينص عليها ويتوخاها لنفسه (أمير، شورى) هي مؤسسات الدولة الإسلامية العتيدة ذاتها. فالحزب يقع على مفصل بنية لبنينية وملة صوفية مؤسسة على التعليم الشخصي تحت اشراف ورعاية مرشد. ولهذا فإن المفردات لها قراءة مزدوجة: المرشد/ الأمين العام، الأخ/ الرفيق، المجلس/ اللجنة المركزية، وواجب الشورى الذي يليه الولاء (أو البيعة)/ المركزية الديمقراطية الخ...

إن معظم الحركات تستلهم الأمودج الذي وضعه الاخوان المسلمون المصريون. فالزعيم (أمير/ مرشد...) يُنتخب، الا أنه سرعان ما يصبح زعيماً مدى الحياة، الأ أن يقضي مجلس الشورى بتجنيته. ويُعيّنه مجلس، أو لجنة تنفيذية، يكون للمرشد، على وجه العموم، حق النظر في شؤونه. ويمتلك الحزب ادارة تتخذ شكل لجان متخصصة، من بينها لجنة الدعوة (التبشير والدعاية). وثمة فروع متخصصة تغطي القطاعات المهنية (فلاحون، عمال، طلاب الخ)؛ كما قد يكون للحزب تنظيم مواز، سرّي وشبه

عسكري، أو قوة لحفظ النظام. وتضم الأحزاب الإسلامية دائماً تقريباً، جمعية نسائية. غير أن اللافت هو أن الأحزاب الإسلامية لا تضم - على الإطلاق تقريباً - مجلس علماء (باستثناء الحركات الإسلامية في آسيا الوسطى، «جمعية اسلامي» الأفغانية، وحزب النهضة الإسلامي «السوفيياتي»).

لذلك فإنّ الحركات الإسلامية تقدم، على رغم تفاوت النبرة بين معتدليها وراдикаليتها، عقيدة متماسكة ونمطاً تنظيمياً جديداً؛ كما أنها استطاعت أن توّطد تواجدتها في أوساط حديثة بالمعنى السوسولوجي. فالتقطعة بينها وبين العالم الفكري والاجتماعي للعلماء التقليديين واضحة من دون لبس.

الفصل الثالث

اجتماعيات الإسلاموية

أدى تزايد السكان والهجرة الريفية، بدءاً من الستينات، في بلدان الشرق الأوسط، الى تضخم المدن، بحيث إن الدولة باتت عاجزة عن ضمان تشغيل المرافق العامة، لا بل حتى عن القيام بأعباء العمران المدني. كما ان تنامي نسبة التعليم وتزايد ارتياد المدارس في الفترة نفسها، وتضافر ذلك مع القيود المفروضة على ميزانيات الانفاق، وبالتالي، الانخفاض النسبي في فرص العمل التي توفرها الدولة - كل ذلك أدى الى توسع شريحة من المثقفين الذين انحدرت مرتبتهم وباتوا أقرب الى العمال البروليتاريين. ثم ان الأمور لم تقتصر على غياب فرص عمل تكون على مستوى آمالهم وحسب، بل إن شروط المعيشة في الجامعات تتفاقم، مما يجعلهم مهينين للانخراط كمناضلين ثم ككوادر في أية مغامرة احتجاجية^(١).

وقد شهدت النظم التربوية التي توفر تعليماً على النمط الغربي ومختلطاً على وجه العموم (باستثناء المملكة العربية السعودية بطبيعة الحال)، تنامياً هائلاً بين ١٩٥٠ و١٩٨٠. فاذا أخذنا مثال مصر، مهد المجموعات المتطرفة في السبعينات، لاحظنا أن عدد الطلاب قد تضاعف خلال هذا العقد مرتين^(٢)، في حين أن النمو السكاني السنوي كان بنسبة ٢,٨٪. وثمة طيبب واحد في مصر حالياً، لكل ٧٧٠ مواطناً، يحيا في معظم الأحيان، كموظف بائس الأجر (ما يعادل مئتي فرنك فرنسي للطيبب المبتدىء، عام ١٩٨٩)؛ كما أن مصر تخرّج من المهندسين أكثر مما تحتاج اليه (٣٠٠٠ مهندس سنوياً عام ١٩٨٩).

أما من يجيدون القراءة والكتابة فتبلغ نسبتهم ٥٠٪. وفي ايران، بلغت نسبة من يجيد القراءة والكتابة لدى نشوب ثورة عام ١٩٧٩، نحو ال ٦٥٪ من سكان المدن، ونسبة ٨٣٪ من الرجال الذين تتراوح اعمارهم بين ١٥ و ٣٠ سنة^(٣)، أي أولئك الذين

شاركوا في الثورة وكانوا أدواتها الأساسية. وفي تونس كانت هذه النسبة ٥٤٪ من السكان عام ١٩٨٨.

غير أن هذه الشهادات التي حصل عليها أصحابها بشق النفس، فقدت قيمتها نتيجة لانعدام فرص العمل. فالدول عاجزة عن استيعاب الخريجين الجدد، على الرغم من وجود ضرب من «الحق على الاستخدام» (مصر، أفغانستان قبل عام ١٩٧٨، المملكة العربية السعودية)، حيث كانت الدولة تقدم بانتظام وظيفة لكل حامل شهادة عليا. لكن هذه السياسة أفضت كذلك إلى نتيجة أخرى مستهجنة: إذ أصبح أفق خريج الجامعة ما تقدمه الدولة من وظائف. والمثقف أصبح موظفاً. غير أن مختلف السياسات الليبرالية، التي مارستها السلطات الحكومية بدءاً من السبعينات، تحت ضغط صندوق النقد الدولي، والتي اتجهت إلى تفكيك القطاع العام والغائه (الانفتاح في مصر اعتباراً من عام ١٩٧١، سياسة الشاذلي في الجزائر) أفضت إلى انحطاط وضعية الموظف - المثقف: ذلك أن ادخال الليبرالية إلى الاقتصاد، أمر يكسب القطاع الخاص ميزة وأفضلية؛ أما الأجور فيتأكلها التضخم، وتراجع بالقياس إلى الأغنياء الجدد؛ وهكذا فإن الموظف مُجبرٌ على ممارسة مهنة أخرى لضمان كفايته (سائق تاكسي، حارس ليلي في فندق دولي الخ)، وأوساط رجال الأعمال أهم، سياسياً، من المثقفين الذين لا يستطيعون تغيير مهنتهم. فالدولة أصبحت خارج متناول المثقفين. والواقع أن الإعداد الجامعي هو أعداد كسبي محض، حتى في كلية الطب. كما أنه أعداد مابين للواقع الاجتماعي والاقتصادي بحيث إن الواحد من حملة الشهادات بات يحيا كفرادٍ من طائفة ما عادت مجبرة على العمل المادي وحسب، بل ما عادت مجبرة على لمسها. لكن حامل الشهادة يريد أن يبرز اختلافه في حركاته وسكناته كما في ملبسه. إنه لا يتحمل انحدار حاله إلى ما يشبه حال العامل البروليتاري، فتكون ردة فعله إضفاء طابع ايديولوجي عليها (أي على هذه الحال) والحلم بثورة وبدولة جديدة قوية ومركزية.

الكوادر الإسلامويون

من هم مناضلو الإسلام السياسي المعاصر؟ الواقع أننا نجد الثوابت إياها قائمة من المغرب إلى الملايو (ماليزيا). فكوادر الأحزاب الإسلامية تتشكّل من مثقفين شبان، تلقوا إعدادهم وتأهيلهم في المدارس الحكومية ذات البرامج المغربيّة، وهم يتحدرون، في الغالب، من أسر حديثة العهد بالتمدّن. وفي الجامعة يجنّد الإسلامويون محازيهم في كليات الهندسة أكثر مما يفعلون في الكليات النظرية ككلية الفلسفة - اللّهُمَّ إلا استثناء واحداً: هو دور المعلمين. فالنموذج «الكادر» الإسلاموي، هو المهندس الذي ولد في

الخمسينات في المدينة، من أبوين هجرا الريف إليها. بل إن نخبتهم أكملت دروسها، في بعض الأحيان، في الغرب. ومجلس الوزراء الايراني بالغ التمثيل لهذا المنحى السوسولوجي: فوزير الخارجية، ولايتي، طبيب اطفال تلقى تعليمه في الولايات المتحدة، ووزير الصناعة السابق، نبوي، مهندس تلقى علومه في الولايات المتحدة. ونستطيع أن نضيف كذلك الرئيس التركي طورغوت أوزال، الذي اصبح «عاقلاً» الآن، ولكن تعقله جاء بعد أن ناضل في صفوف حزب الخلاص القومي الإسلاموي، الذي يتزعمه ايربكان، وبعد أن أتم دراسته كمهندس، في معهد ماساتشوتس للتكنولوجيا. فربح نواب حزب الخلاص المذكور كانوا من المهندسين^(٤)؛ وعبد السلام ياسين، الزعيم الإسلاموي المغربي، كان مفتش اللغة... الفرنسية في وزارة الترية الوطنية المغربية.

لا صلة لانبعاث الإسلام السياسي المعاصر بعودة رجال الدين القروسطيني الظلاميين، الذين يستندون الى الأرياف لأطراح الحداثة. فحركات الاحتجاج المسلمة اليوم هي حركات مدنيية: طهران ٧٨ - ١٩٧٩، حماه (سوريا) عام ١٩٨٢، أسيوط باضطرابات المتواترة، في مصر؛ غزة في فلسطين وبيروت وطرابلس في لبنان. والانتفاضة الفلاحية الوحيدة التي تمت باسم الإسلام اليوم، هي انتفاضة افغانستان، والتي تدين بقوتها الى رفض الافغانيين للغزو الاجنبي. لكن حتى هذه الثورة استمدت كوادرها الذين يملكون صفات وخصائص المناضل الإسلاموي - من المدينة: فأحمد شاه مسعود، رئيس المنطقة الشمالية الشرقية في الانتفاضة ووزير الدفاع الحالي، هو خريج كلية الهندسة في كابول؛ وقلب الدين حكمتيار، زعيم «حزب اسلامي»، هو أيضاً خريج كلية الهندسة المدنيية. والناطق باسم الجبهة الإسلامية للانتقاذ الجزائرية عام ١٩٩١، عبد القادر هشاني، هو مهندس نפט. كل الدراسات الاجتماعية للإسلامويين تفضي الى الخلاصات نفسها^(٥). فالإسلامويون يجندون محازيهم من أوساط المثقفين، ومن الأوساط المدنيية. انهم مجموعة حديثة، من وجهة نظر الاجتماعيات، لأنهم يتحدرون من القطاعات الحديثة في المجتمع. فالإسلاموية ليست رد فعل ضد تحديث المجتمعات المسلمة، بل هي نتاج هذا التحديث.

وفي مرتبة أدنى من مرتبة الكوادر، هناك المحازبون الإسلامويون الذين يتحدرون في معظم الأحيان من الانتلجنسيا الرثة أي انهم شبان أمضوا من الوقت في النظام المدرسي ما يكفي لأن يعتبروا أنفسهم «متعلمين»، فلا يسعهم القبول بالعودة الى عمل الأرض أو تصوّر مستقبلهم في المصنع (على افتراض توافر فرص عمل فيه، وهو أمر غير صحيح)، الا أنهم لم يصلوا الى مرحلة التعليم العالي: هناك مئة ألف شاب في الجزائر تركوا مقاعد الدراسة في المرحلة الثانوية دون أن يتمكنوا من متابعة دراساتهم الجامعية^(٦). وقد

انخفض مستوى النظام المدرسي، الذي بلغ أوج نموه في الستينات والسبعينات، بحيث إن الشبان باتوا الآن يهجرون المدرسة الثانوية قبل انتهاء دراستهم (انخفضت نفقات التربية والتعليم في المغرب الكبير، بين ١٩٨٠ - ١٩٨٥، بالقياس إلى فترة ١٩٧٥ - ١٩٨٠)^(٧). ويمكن تفسير ضعف الإسلامية و «تراجعها» إلى سلفية جديدة، بانخفاض المستوى العام للمتعلمين.

حيثما حقق الإسلاميون اختراقاً، كان هذا الاختراق في الحرم الجامعي أولاً، ثم بدرجة أقل تشدداً، في أوساط الجماهير المدنية الحديثة العهد في التمدين. وقد اظهرت الانتخابات الجامعية وجود اختراق اسلامي في الحرم الجامعي منذ مطلع السبعينات في مصر وافغانستان^(٨). وخلال الثمانينات بلغت موجة العودة الى الإسلام في الوسط الطالبى الفلسطينى وبلدان المغرب الكبير الثلاثة أوجها: والملاحظ على وجه العموم، هو تأخر البلدان المغاربية عن بلدان الشرق الأوسط على صعيد تنامي هذه الحركة.

إن أحد أسباب هذا النجاح يكمن في أن الايديولوجيات التي كانت تحتل حقل الرفض والاحتجاج (العلمانيون، القوميون أو الماركسيون) باتت في حالة تراجع. فالمناضلون القوميون العرب - وهم اشتراكيون في معظم الأحيان - امتصتهم برجوازيات الدولة من الجزائر الى العراق مروراً بمصر. واندفعت منظمة التحرير الفلسطينية في عملية تفاوض واعتراف دولية لم تثمر أية نتائج ميدانياً. ولم تعرف الأحزاب الشيوعية كيف تخرج من محتبساتها في أوساط الطبقات العمالية الحديثة العهد، أو من الحرم الجامعي أو من أوساط الاقليات العرقية أو الدينية. وتشاء المفارقة أن تكون للأحزاب الشيوعية أو العلمانية (البعثية) قاعدة ريفية أكثر منها مدنية (حافظ الأسد وصادق حسين ريفيان). وفي افغانستان والعراق وجنوب اليمن وسوريا، ينتمي ضباط الجيش، رؤاد الانقلابات العسكرية العلمانية، الى العالم الفلاحي.

ويُقَسَّر الاختراق الإسلاموي في أوساط المثقفين كذلك، بأزمة الايديولوجيات. فترجع مهابة الايديولوجيات التقدمية و اخفاق أنموذج «الاشتراكية العربية» تركا مكاناً شاغراً أمام ايديولوجيات احتجاجية ورفضية جديدة، داخل مجتمعات مفككة البنى انبعثت فيها فجأة أفكار الأصول والهوية، في مسعى لا يستهدف العودة الى الماضي، بل الاستيلاء على الحداثة وتملكها داخل الهوية المستعادة. ولهذا فإن الإسلامويين يدعون حيثما وجدوا الى التنمية الصناعية، والعمران المدني ومحو الأمية على مستوى جماهيري وتحصيل العلوم. وما يقدمه هؤلاء الى مقهوري أو «مستضعفي» جميع البلدان، هو الحلم بالوصول الى عالم التنمية والاستهلاك الذي استبعدوا منه. بلى، الإسلامية هي الشريعة زائد الكهرباء.

غير أن الشبان الإسلامويين يصطدمون بنظام سياسي متخلف، في معظم الأحيان، ومفروض على مجتمعات بلغت في مجال التحديث شأواً بعيداً. فالسلطة تستند الى شبكات «محسوية» يسودها الفساد والرشوة. ففي بلد بلغ من النمو ما بلغته إيران في عهد الشاه مثلاً، كانت قمة السلطة تعمل داخل الإطار التقليدي القديم للبلاد والسرايا. وفي سوريا والعراق، تمسك بزمام السلطة عصبية مقومها عرقي أو قبلي أو عائلي. وفي الجزائر لم يجد حزب جبهة التحرير الحاكم، من استراتيجية له، منذ اضطرابات تشرين الأول - اكتوبر ١٩٨٨، سوى استراتيجية واحدة وحيدة، وهي البقاء في السلطة والتلاعب بالقانون الانتخابي. وفي بلدان مثل لبنان والعراق وأفغانستان وباكستان، ناهيك عن الملكيات النفطية، يكفي أن تكون شيعياً ليستحيل عليك دخول الجيش أو وظائف الحكومة. والمتفقون الشبان، المحرومون من المستقبل في إطار النظام، لا يرون الأمل في الثورة على مرتبة تتلام ومطامحهم، لا داخل بيروقراطية الدولة المتورمة عدداً، ولا داخل رأسمالية قومية تشغلها المركنتيلية والكسب المالي عن العمل من أجل التنمية. ولهذا فان الثورة بالنسبة الى هؤلاء، هي بمثابة ترقى اجتماعي. وهي تتم باسم المجتمع المدني، أو الأمة الإسلامية، أي باسم الجامع والكلبي ضد دولة يرون أنها تصدر عن مصالح فئة خاصة وتظل مرتهنة لها.

الجماهير الإسلاموية

لا تقوم الثورة بالكوادر وحدهم، ولا بد من مشاركة الجماهير. فما هي جماهير الإسلام الثورية؟ هنا أيضاً لا بد من القول إنها نتاج مجتمع حديث. فالشعارات الإسلاموية لا تجد صدى لها في الأرياف مطلقاً. ذلك ان الأرياف توالي في الغالب اسلاماً شعبياً من نمط صوفي (كراماتي) ولا يعرف رجال الدين الا فيما ندر. الجماهير الحديثة هي الجماهير حديثة العهد بالتمدين. انها ملايين الفلاحين الذين ضاعفوا عدد سكان كبريات المدن المسلمة ثلاثة أضعاف خلال عشرين عاماً (ارتفع عدد سكان طهران من ثلاثة الى تسعة ملايين بين عامي ١٩٧٠ و ١٩٩٠). ولعله ليس مصادفة أن تندلع الثورة الايرانية في العام الذي تجاوزت فيه نسبة المدينين ولأول مرة، نسبة الخمسين، في المئة من السكان^(٩). وفي الجزائر والمغرب ومصر كان ٤٤٪ من السكان عام ١٩٨٨ من المدينين. وفي تونس ٥٤٪. وقد تفاقمت مشكلات التمدين والمشكلات الاجتماعية نتيجة لزيادة السكان التي تجاوزت الثلاثة بالمئة في العديد من البلدان (الجزائر، ايران، باكستان). والمؤكد أن معدلات الولادة (أي عدد الأطفال الذين تنجبهم أم واحدة) تميل الى الانخفاض اليوم (اذ انخفضت في الجزائر من ٧,٤ الى ٤,٨ بالألف بين ١٩٦٥ و ١٩٨٧) إثر انتشار النمط الثقافي الغربي؛ ولكن لن ينعكس هذا

الانخفاض في معدلات الولادة على معدلات النمو السكاني إلا في غضون عقدين مقبلين. وعلى هذا نرى اليوم أن هناك جمهوراً سكانياً شاباً، يفتقد إلى افق الترقى الاجتماعي في المدى المنظور^(١٠). ومع ذلك ينبغي القول إنه على العكس مما يذهب إليه تحليل ذائع يرى في الإسلامية رد فعل للبازار ضد عملية التصنيع الناشطة، فإن هؤلاء المدنيين ليسوا حضر المدينة المسلمة التقليدية. فالمدينة التقليدية التي تتحدد عادة «بالبازار» وبالمدينة القديمة، والقصر، في ظل انتقاد حيز عمومي وغياب الهيئات وطوائف الحرف والأحياء، قد زالت وتوارت^(١١). قَصَبَة الجزائر تنهار، والمدينة القديمة في فاس تنهاوى تحت تأثير المضاربة، والعائلات الكبرى العريقة حيثما كانت، تغادر البازار والمركز (وسط المدينة) ليحل محلها المقتلعون، والذين لا يملكون ثقافة مدنية. المدينة القديمة ماتت حتى ولو كانت ذكرها لا تزال توطّر المظاهر، شأن بازار طهران المنظم في الظاهر حسب الحرف (شارع لكل حرفة منها ومسجد). لكن ما عليه الاعتماد هو الهاتف الذي يربط الدكان بنيويورك، والدائرة التي يرتادها التاجر (البازاري) حين يعود الى دارته في الأحياء الشمالية من المدينة بعيداً عن التلوث. ثمة حيز جديد ناهض تقاطعه الجادات والساحات، ويتسع للتظاهرات الجماهيرية. فهذه المدن تنظم وفق التفسخات الاجتماعية (الجنوب ضد الشمال في طهران، والضواحي ضد المركز في عواصم وحاضرات أخرى) أو وفق تفسخات طائفية (بيروت الغربية ضد بيروت الشرقية)^(١٢). والتضخم المدني يؤدي الى قصور في النقل وفي المساكن. وهكذا فإن ٨٠٪ من الشبان الذين كانت اعمارهم تتراوح بين ١٦ و ٢٩ سنة، في الجزائر عام ١٩٩٠، كانوا لا يزالون يقيمون مع أهاليهم، بينما تبلغ الكثافة السكنية ثمانية أفراد للغرفة الواحدة^(١٣). والضواحي البعيدة متصلة بالمركز أي بوسط المدينة، بواسطة حافلات تغص بالركاب وتفيض بهم دائماً. ذلك أن المدينة ما عادت تقدم نطاقات للاجتماع، عيننا للحياة الاجتماعية. هؤلاء السكان الجدد يترامون ويحتشدون في نطاق مدني لم تعرف الدولة كيف تنظمه، لا على صعيد البنى والبنى التحتية (الماء، المجاري، النقل) ولا على صعيد التأطير الثقافي أو السياسي. فالأحياء الجديدة تُبتدع وتُخلق في خليط يجمع بين وضع اليد والمضاربة العقارية دون أن تستطيع الدولة - أو تريد - فرض استراتيجية عمرانية^(١٤). الأحياء الجديدة ليست أحياء صفيح حقاً، بل هي عبارة عن تراصّ دور صغيرة مبنية من مواد مرتجلة وتحاول أن تحاكي المنزل التقليدي المسلم (غرف تفتح على باحة داخلية). والتضامانات العائلية والقبلية أو العرقية القديمة، ووزن الكبار والمسنين ورقابة الأسرة - كل ذلك يتلاشى شيئاً فشيئاً أمام التغيرات التي يشهدها الاطار الاجتماعي: الاقتلاع، غياب الآباء الطويل (بسبب الهجرة أو العمل في أماكن نائية، وتراخي النسيج العائلي وارتفاع

معدلات الطلاق بنسب لا تعرفها الأرياف) الانفجار السكاني، البطالة الخ.. الأزمة لاتني تتفاقم: في عام ١٩٩٠ كان النمو الاقتصادي في الجزائر مثلاً، أدنى من النمو السكاني (٢,٤٪ للأول مقابل ٧ و٢٪ للثاني)، والبطالة تصيب ٢٣٪ من السكان العاملين، ولا سيما الشبان منهم. وكلفة الدين الخارجي وطلبات صندوق النقد الدولي تؤدي إلى زيادة هائلة في اسعار الحاجيات الضرورية التي كانت تدعمها الدولة آنذاك. يزداد الأجراء والموظفون فقراً واصبحوا مجبرين على مزاوله مهنتين، الأمر الذي يفضي الى تردي المرافق العامة، وأولها التعليم، وإلى اتساع دائرة الفساد.

والنقابات والحركات اليسارية، الأكثر برجوازية، لم تعرف كيف تؤطر هذه الأماكن الجديدة حيث تتغلب ممارسة المهن الصغيرة على الانتماء الى طبقة عاملة تبدو وكأنها صاحبة امتيازات.

بين الاستهلاك والحرمان

أنماط الاستهلاك الثقافية في هذه المدن الحديثة، هي أنماط المجتمع الغربي: إذ يحلم سكانها بالفيديو والسيارة، ذروتها النجاح ووسيلتي التباهي بالمنزلة الاجتماعية المكتسبة الجديدة، والمبنية على المال. وعلى الحوانيت والسوق السوداء ان تقدم «الضروريات»، أي السلع الغربية أو اليابانية التي «لا يستغنى عنها». حتى اشكال تمضية أوقات الفراغ تنزع الى أن تكون تسوية أو حلاً وسطاً بين نمط الحياة التقليدي (المتمركز حول الأسرة) ونمط الاستهلاك الحديث. لم يعد المجتمع التقليدي يقدم أي انموذج أو نمط للاستمتاع، اللهم الا الوليمة التي تقام للمباهاة وهي باهظة الأكلاف بأية حال (والتي يقيمها أغنياء القوم في الفنادق العالمية الكبرى). وتزدهر مطاعم الغذاء السريع، خصوصاً في الأماكن التي تحظر فيها المقاهي (إيران). والحال أن التحديث يجاور ما بين الاستهلاك المتباهي لمن حققوا الثروة وبين تطلّب الطبقات الفقيرة الجديد. من هنا جاءت الاضطرابات التي جرت بسبب زيادة الأسعار والهجمات ضد رموز الثراء والتغريب، والتي تزايدت بدءاً من السبعينات: كانون الثاني/يناير ١٩٧٧، اضطرابات «الخبز» في القاهرة ومهاجمة الكباريات الشهيرة في شارع الهرم، اضطرابات الدار البيضاء عام ١٩٨٣ الخ...

وثمة جانب مُستهجن، لكنّه على قدر من الأهمية لنجاح الإسلاموية ويكمن بالضبط في أنها تقدم للشبيبة المحرومة، تعليلاً دفاعياً متماسكاً للحرمان. والواقع أن التكيف الثقافي مع النمط الغربي لم يحرر العادات، بل جعل المتعة خارج المتناول مادياً^(١٥). فالقيمة التي يوليها المجتمع لبيكاراة الفتاة وعذريتها لم تختف، في حين أن سن الزواج يزداد تأخراً فتحيا الشبيبة في اختلاط مفرط قياساً الى ما كان سائداً في المجتمع التقليدي:

المدارس، الجامعات وكذلك السكن والنقل المشترك. وتبدو المرادة عن النفس أكبر بمقدار ما يثه التلفزيون من نماذج للتحرر الجنسي، والأفلام والمجلات، وكذلك التجارب والروايات عن الحياة في الغرب. ويحول الإفقار والزيادة المفرطة في عدد السكان دون تمتع الشبان بحياة مستقلة. المتعة شأن من شؤون الأثرياء. أما الإسلاميون فيدعون الى الطهارة ويدلون بدلوههم في أمور العفة والفضيلة وهي عفة بعيدة كل البعد عن «فن العيش» الذي صاغته الحضارة الإسلامية. إنهم يحولون ما ظل يعبر الى اليوم، عن انحطاط قيمة الذات، وعن هذا الانحطاط وحده، الى كرامة.

الانتشار والدعوة

جاهد الإسلاميون من أجل إعادة التأهيل المجتمعي لهذه النطاقات المدنية الجديدة. ففي ايران سيتولى رجال الدين، شأنهم في ضاحية بيروت الجنوبية وفي الأحياء الشيعية ببغداد، هذا الأمر منطلقين من المساجد يساعدهم في معظم الأحيان شبان اسلاميون ملتزمون: نواد رياضية، تعاونيات تعاضدية، مؤسسات لتزويج الفتيات الفقيرات، (المهور) جلسات تلاوة الخ... وكل هذا يتم في مناخ طهراني يؤكد فساد الطبقات الحاكمة المفترض. كل الثورات طهرانية (لذلك فان ما جرى في أيار - مايو ١٩٦٨ في فرنسا لم يكن ثورة): وبروز الزبي الإسلامي ليس سوى علامة على هذه الطهرانية وعلى قلق المتمدين الجدد حيال التدهور المفاجيء الملحوظ في العادات والذي تجسده المدينة. واذا كانت الثورة لم تحدث إلا في إيران، فلأن تأطير «المستضعفين» (وهذه مقولة تلائم المتمدين الجدد تماماً) لم يتم بالكامل إلا فيها (في ايران) نتيجة لاستقلال وحرية رجال الدين الشيعة وتنظيمهم الجيد.

والنضالية بحصر المعنى أقرب الى الوعظ الديني منها إلى الإعداد والتأهيل السياسيين: والمصطلح المستخدم لهذا الغرض، أي «الدعوة»، يجعل من الالتزام «وعظاً نضالياً التزامياً». وقد كتب حسن البنا كراماً أسماء «دعوتنا». ونحن نجد في هذا المصطلح تقليد الدعاة الاسماعيليين القديم أو تقليد المنتصوفة، دعاة القتال والجهاد. لكن الوعظ هنا ينطلق من المساجد ويعكس حساسية خاصة حيال المسألة الاجتماعية، كما يعكس تأثير النموذج الماركسي. ويخاطب الإسلاميون مجموعات نوعية (فلاحين، طلاباً، عمالاً، عسكريين). إذ إنهم يعتبرون التمايز الاجتماعي معطى أساسياً قاعدياً، حتى ولو كان من المفترض أن يزول هذا في المجتمع الإسلامي المثالي. كما أنهم يشكلون «خلايا» في الجامعات والمصانع والادارات. ويعيدون ابتكار لحمية مجتمعية أوهنها ضعف شبكات التضامن التقليدية: نواد، مكاتب، دروس مسائية، تعاضد. وكان الاخوان المسلمون

المصريون قد طوروا في الأربعينات شبكة مدارس ومستوصفات وحتى صناعات صغيرة. وأنشأوا فروعاً طلابية ومهنية موجهة نحو المهن الحديثة (محامون، مهندسون، أطباء، معلمون، موظفون)، وفروعاً عمالية أيضاً شجعوا فيها على العمل النقابي. وفي لبنان الجنوبي طوّر الامام موسى الصدر العمل الاجتماعي لينتزع الشيعة من براثن «المحسوبية» للعائلات الكبيرة. ويأخذ الإسلامويون بعين الاعتبار، الهجرة الريفية وانقطاع اشكال التضامن التقليدية، القروية والقبلية والعائلية.

لكن اللحمة المجتمعية الجديدة تتم انطلاقاً من القيم الشعبية، وبقراءة الإسلام قراءة اجتماعية، واستخدام لغة الأخلاق والتضامن التي يدركها الشعب. فالإسلامويون لا يتحدثون عن البروليتاري وإنما عن الصغار: عن الفقير والمستضعف اللذين ينبغي أن يستعيدا اعتزازهما وكرامتهما.

ويعتمد الإسلامويون على التدين الشعبي الذي لم يحسن «العلماء» تأطيره، مع ادانتهم «لأنحرافات» هذا التدين («كالتعبد للأولياء».. ويتولّى بعض الشبان الملتزمين العمل كأئمة مساجد، تطوّعاً، في المساجد التي لا تجد من يخدمها، أو تلك التي تُرتجل في النطاقات المدنية الجديدة. ولعلنا نجد هنا فكرة الانتشار في نطاقات معينة وهي الفكرة العريضة على ماوي عام ١٩٦٨ الفرنسيين. فالحدود تختلط وتتشوش بين صغار رجال الدين الذين تنتجهم الجماعات القاعدية، وبين الملتزمين الذين أصبحوا رجال دين بتنصيب ذواتهم في هذا الوضع، والذين يحتلون النطاقات الاجتماعية التي هجرتها أو تخلت عنها الدولة ورجال الدين التقليديون (الضواحي، المدن الجامعية، الانتلجنسيا الجديدة...) آتخذ تصبح المسألة مسألة ربط خطاب يكون مجرداً في معظم الأحيان، وممارسة راديكالية على الدوام، بتدين شعبي يكون مشوباً أحياناً بما يدينه الإسلامويون (التصوف، الكراماتية)، وخصوصاً أن للتدين الشعبي وسيطاً هو سلك رجال الدين الذين هم معادون بالاجمال للإسلاموية.

وهكذا يجد الإسلامويون أنفسهم مجبرين على القيام ببعض الوظائف الخاصة بالعلماء و «الملاّت»، برغم عدائهم الكامن لرجال الدين. فقد أنشأ المودودي مدرسته الخاصة في منصوره في ضواحي لاهور، وهي مدرسة ستعترف بها الدولة الباكستانية رسمياً بعد ذلك. وفي افغانستان أصبحت كلية الفقه الحكومية التي أنشأتها الملكية عام ١٩٥١ لمحاربة تقليدية المدارس الدينية، محلاً لإعداد وتأهيل الإسلامويين. أما الإسلامويون المتحدرون من أوساط علمانية فإنهم سيلتحقون في البداية بالعلماء قبل أن يبدأوا بانتاج علمائهم الخاصين الذين سيشكلون أو يلتحقون بالتيارات المعتدلة في الحركة الإسلاموية (ب. رباني في افغانستان، الهضيبي والتلمساني بين الاخوان المسلمين

المصريين) في حين أن التيار الراديكالي سيكون بين يدي «العلمانيين» (حكمتيار في أفغانستان).

المرأة

ولطالما جند الإسلاميون محازبات من الأوساط النسائية، لا سيما في إيران. ومسألة المرأة هي، كما رأينا، إحدى نقاط القطيعة بين الإسلاموية والسلفية التقليدية. فالإسلاميون يعتبرون أن دور المرأة أساسي في تربية المجتمع؛ وهم يعتبرونها كائناً وليس مجرد أداة متعة أو إنجاب^(١٦). ويعارضون الإفراط في المهور والطلاق الظرفي. وتملك كافة المنظمات الإسلاموية فرعاً أو قسماً نسائياً «الأخوات». وقد جرى انشاء أول فرع في مصر عام ١٩٤٤ (الأخوات المسلمات). ومنذ عام ١٩٣٣ افتتح حسن البنا مدرسة «لأمهات المؤمنين». وثمة حضور ونشاطية للنساء في الحركة الإسلاموية بشهادة جميع المراقبين. ولا زلنا نذكر تظاهرات النساء المسلحات المحجبات في إيران. وفي إيران أيضاً، كما في مصر، هناك نخبة من المثقفات الإسلامويات اللواتي يكتبن وينشرن^(١٧).

المرأة الإسلاموية تناضل وتدرس، وتدخل الحيز السياسي لا يحظر عليها سوى استثناءات دقيقة واضحة: القضاء ورئاسة الدولة. فهاجس الإسلاميين ليس إعادة النساء إلى المنزل، بل فصل الجنسين في النطاق العمومي. وهم يفردون نطاقات خاصة للنساء في المساجد والأماكن العمومية. ثم إن اختراع زي جديد خاص (نقاب، قفازان، معطف أو باختصار زي الراهبات) يتيح لهن تحقيق هدفين متناقضين: هجر الانزواء وملزمة البيت (برده في العالم الإيراني - الهندي) والمحافظة على الاحتشام (حجاب)، وعلى هذا فإن الحجاب ليس تعديلاً حديثاً للنقاب التقليدي بل انه يسجل انخراط المرأة الجديد في الدورة الاجتماعية، في حين أن النموذج الغربي يجبرها على التنكر لكافة القيم التقليدية. وما لا شك فيه أن مكانة المرأة لا تزال مكانة ثانوية: والإسلاميون يتحدثون عن ضعف المرأة الطبيعي (أي الذي ورثته من الطبيعة) «فالعاطفة عندها تغلب العقل، وضعفها الطبيعي أعظم من ضعف الرجل»؛ كما أنهم يلحون على واقع أن الأسرة والأمومة تعبران عن الوضع الطبيعي للمرأة^(١٨). غير أن الحرام الحقيقي هو الاختلاط. ولندكر بأن المرأة في إيران تقترع وتقود سيارتها، وهو أمر لا تقبل به السلفية التقليدية على النمط السعودي. فالأكثر راديكالية في السياسة غالباً ما يكونون الأقل تقبلاً للتفاوت واللامساواة^(١٩).

وإذا ما جرى انحراف الإسلاموية نحو السلفية الجديدة، فانه سيترجم بتراجع حول

قضية النساء: فالجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر تنكر حق الاقتراع على النساء ولم تقدم أي مرشحة الى انتخابات عام ١٩٩١.

وهكذا نرى أن الإسلاميين هم نتاج الحيز المدني الحديث وعناصر فاعلة فيه، سواء بأصولهم الاجتماعية أو بالطريقة التي يحاولون بها بناء حيز مدني عمراني جديد، حيث لا تعود الوسطة الوحيدة للعلاقات بين الأشخاص هي الصلات العائلية أو التعاونية.

ولكن إلى مَ أفضى مشروعهم السياسي؟

الفصل الرابع

مآزق الايديولوجية الإسلامية

الانموذج النظري الإسلامي يعاني من القصور. قصور، أولاً، في النصوص. فمنذ كتابات المؤسسين، ابو الأعلى المودودي، حسن البناء، سيد قطب، مصطفى السباعي (من الاخوان المسلمين السوريين) علي شريعتي وروح الله الخميني وباقر الصدر ومرتضى مطهري، وكلهم كتبوا قبل عام ١٩٧٨، لم يعد هناك، وفي كافة لغات «الأمّة»، سوى كراسات ومواعظ بلاغية وتفسير مدقعة واقتباسات من كتب فقهاء. وقصور، ثانياً، في المفاهيم التي أصبحت في مآزق: فما من مجتمع اسلامي، عند الإسلاميين، الا بالنصاب السياسي، لكن المؤسسات السياسية لا تعمل الا على أساس فضيلة من يتولونها، وهذه الفضيلة لا تصير عامة الا اذا وجد مجتمع إسلامي: إنها حلقة مفرغة. وقصور، أخيراً، في العمل الذي كان من شأن نجاحه أن يعوّض - ربما - عن فقر الخطاب. ولكن، لا الثورة الإسلامية في ايران، وهي الغارقة في الأزمة الاقتصادية وصراع الفصائل والمجموعات، ولا المناطق المحررة من أفغانستان، التي تمزقها النزاعات القبلية والعرقية، قد تكون مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي.

الدولة الإسلامية المستحيلة

اذا استثنينا الثورة الايرانية التي خرجت بدستور معقد وفعال، فإن المرء ليصاب بالذهول حيال ادقاع التفكير الإسلامي حول المؤسسات السياسية، خصوصاً ان الإسلاموية تؤكد على مسألة النصاب السياسي. فكافة الإسلاميين يتفقون من جهة أولى على نقطة أساسية: وهي أن السلطة السياسية ضرورية ولا غنى عنها لاقامة مجتمع اسلامي. «فلاصلاحات التي يريد الإسلام القيام بها لا يمكن أن تتم بالمواعظ وحدها. إن السلطة السياسية ضرورية لتحقيقها»، كما يكتب خورشيد أحمد^(١) ويستفيض المودودي في شرح هذه الوجهة «من المستحيل على المسلم أن ينجح في مقصده ممارسة نمط حياة

اسلامية اذا كان يحيا في ظلّ نظام غير اسلامي»^(٢). غير أن النقاش، حول المؤسسات من جهة ثانية، يوضّع جانباً، ما إن يبدأ، ويُشْتَبَعَد لصالح نقاش حول صفات القادة وفضائلهم.

الفضيلة، الأساس الوحيد للمؤسسات

كيف يمكن أن نترجم مفهومي الأمير والشورى، وهما في أساس المفهوم الإسلامي للنصاب السياسي، إلى مؤسسات سياسية؟ ان الإسلاميين يطرحون المسألة صراحة ويرفضونها باعتبار أنها غير ملائمة: ويؤكد المودودي ذلك على الفور: «لا ينص الإسلام على أية صيغة معينة سلفاً لاقامة هيئة أو هيئات شورى، وذلك لأنه دين يخاطب الناس كافة (مسكوني وجامع) وصالح لكل مكان وزمان»^(٣) ويعتبر ان مبادئ الإسلام السياسي يمكن أن تتجسد في صياغات دستورية متنوعة (بما في ذلك صيغة تشبه الديمقراطية الغربية وبرلمانها وانتخاباتها). فالمهم ليس شكل المؤسسة ولا قوتها بل على العكس من ذلك، المهم هو الطريقة التي تتوارى بها المؤسسة خلف تطبيق المبادئ الإسلامية التي ينبغي لها حينذاك أن تغلب على قلوب الناس وتسود أفعالهم. إنّ مفتاح النصاب السياسي يكمن في «أخلاق اجتماعية»^(٤).

لا يمكن للشعب أو للبرلمان أو للحاكم أن يكونوا مصدرراً للقانون. الدولة في حدّ ذاتها ليست ايجابية؛ وما الفائدة من تحديد المؤسسات السياسية بدقة، طالما أن هامش مناورة السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية ضعيف جداً، فالحاكمة تعود إلى الله وحده، والقانون أنزل سلفاً. و «مهما كان النصاب البشري القائم لتحقيق النظام السياسي الإسلامي في هيئة دولة، فإنه لا يملك حاكمية حقيقية بالمعنى القانوني والسياسي للكلمة وذلك (...) لأن سلطاته محدودة، وخاضعة لقانون علوي لا تملك أن تبدّل منه شيئاً ولا تقدر على التدخل فيه»^(٥).

فالمهم إذاً هو أن يتوارى الناس، بدءاً بالقادة، أمام القانون الالهي. على الفور ينتقل النقاش لدى الإسلاميين حول المؤسسات الى تحديد الفضائل والصفات الشخصية للأشخاص المؤهلين لتولي مختلف الوظائف. والحال أننا إذا استثنينا عدداً من المعايير «الموضوعية» (مثلاً أن يكون رئيس الدولة ذكراً مسلماً صحيح العقل)^(٦)، فإن الصفات الأخرى ذاتية محضة، لأنها تركز بالكامل على الفضيلة (التقوى) والايان والمعرفة. وهذا التغليب للصفات الشخصية على تعيين الوظيفة، يحول دون بروز تفكير حول موضوع المؤسسات. فالوظائف المؤسسية لا قيمة لها الا بمقدار فضائل من يتولونها.

وقد كتب المودودي، في معرض حديثه عن «أهل الحل والعقد»، أي عملياً عن العاملين في السياسة: «ينبغي ألا يرقى الشك إلى صدقهم وقدراتهم وولائهم، في أعين العموم»^(٧)... ويزيد الترابي بقوله: «إن معيار الجدارة السياسية الذي يصلح لكافة الترشيحات لأية وظيفة سياسية، يتمحور حول النزاهة الخلقية وكذلك حول اعتبارات أخرى موافقة»^(٨). والواقع أن قوام السجال حول من يجب أن يتولى القيادة ينحصر عملياً في رسم ملامح الحاكم المثالي كما تستخلص من المعايير القرآنية^(٩). وكذلك الأمر فإن التفكير حول الإدارة يستحيل إلى نقاش حول فضائل الموظف ونزاهته.

إن المؤسسات موجودة لإرغام الفرد على أن يكون مسلماً صالحاً (واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وحين يصبح أفراد المجتمع فاضلين بالفعل، تصبح المؤسسة غير ذات فائدة. يتجنب المؤلفون الإسلامويون تعريف المؤسسات، التي يأنفون منها في أعماقهم، ويستغرقون، عوضاً عن ذلك في تفكير مطوّل حول التقوى. وتشاء المفارقة أن يصبح مبدأ عدم فصل الدين والسياسة، الذي كان في نظر العلماء التقليديين أطراحاً للسياسة في التجريبي والقرضي، نفيًا للشأن السياسي نفسه لصالح السعي المستحيل وراء فضيلة لا تتحقق قط. وبما أن النموذج السياسي الإسلاموي لا يمكن أن يتحقق في الواقع إلا في الإنسان وليس في المؤسسات، فإن ذلك وحده يكفي لجعل «المدنية» الإسلامية مشروعاً مستحيلًا.

هدف «الدولة الإسلامية» هو قبل كل شيء، أن تتيح للمسلم أن يكون مسلماً بالكامل، وبل أن تجبره على ذلك، على الأقل لأنه لا يوجد حيز «غير ديني» أو حيز لا يضبطه الديني، وبهذا تجبر الإنسان على أن يحقق نفسه ككائن متوجه نحو الله بالكامل. أما العمل السياسي فهو عمل «ضد»: انه ضد المجتمع القائم، وضد فساد الحاكمين والقادة. وهكذا فإنه لا يعود لهذا العمل من موضوع حينما ترتفع العوائق التي تعوق الممارسة الكاملة للدين.

إن نجاح العودة إلى الإسلام (أو الأسلمة) يؤدي إلى إلغاء المجتمع السياسي. إذ ما الحاجة إلى المؤسسات إذا كان الناس جميعاً فاضلين. أما المؤسسات التي يغطها الفكر الإسلاموي قيمتها دائماً، فتقتصر قيمتها على دور تربوي، يتمثل بالإكراه الدائم الذي يستبعد فرص الائتم والخطيئة من جهة، ويطبق، من جهة ثانية، نظام قصاص يهدف إلى استعادة المجتمع طهارته، وإلى إزالة الخطيئة بالجزاء. إن قيام مجتمع إسلامي حق سيؤدي إذاً إلى اضمحلال الدولة لأنه لا يعود حينذاك من حاكمية إلا بالله، ولأن العلاقات الاجتماعية تصبح تعبيراً عن الفضائل الفردية، فلا تحتاج إلى توسط المؤسسات. الغاية ليست الدولة وإنما التقوى. والتقوى ممارسة فردية و «ممارسة اجتماعية».

«يكون هناك حكم ذو شكل إسلامي عندما يكون أعضاؤه مسلمين ويمارسون واجباتهم الإسلامية وفرائضهم الدينية ولا يعصون الشرائع الإسلامية»^(١٠). فالحرك الحقيقي للمجتمع الإسلامي، في نظر الإسلاميين، هو الإنسان، المؤمن. ولكي يصبح هذا الإنسان مؤمناً بالفعل و «إنساناً إسلامياً»، ينبغي أن يكون أفلح في كسر المجتمع القديم بالعمل السياسي. لكن ومتى قامت الدولة الإسلامية، فإن العدالة لا تكون نتاج عمل الدولة بقدر ما هي نتاج تضافر سلوكات الناس، الذين أصبحوا اتقياء ويتقيدون تلقائياً بأحكام الشريعة دون الحاجة لأن تفرض عليهم. لذا فإن العلاقات الاجتماعية هي علاقات أفقية تتم بين أفراد، ولا تتدخل الدولة فيها الا متى وقع انتهاك. ودور الدولة دور تربوي محض يهدف الى جعل البشر أتقياء فاضلين: ونجاح الدولة هو نهايتها. اذا كان كل انسان فاضلاً (تقياً) ساد البشر تجانس تلقائي. وكلما كان المجتمع تقياً فاضلاً اضمحلت الدولة. فالمجتمع قائم بذاته ويتتج عن تفاعل البشر فيما بينهم: وهذا التفاعل هو الشريعة ليس إلا. لكن الشريعة لا تعود عندئذ مجرد ثبوت بالفرائض والمحرمات، كما كان حالها زمن الفقهاء التقليديين، بل تصبح التعبير المتميز عن هذا الكل والجميع، الذي هو خليفة الله التي تسعى وفق ما تمليه عليها خشية الله. ولأن لا وجود لنظرية الخطيئة الأصلية في الإسلام، فإن الانسان يستطيع تحقيق ملكوت الله على الأرض.

المسألة ليست مسألة الدولة ولا مسألة الديمقراطية. ولا أحد ينكر تباين الآراء، لكن المثال يبقى هو الاجماع. ولذا فإن السجال بين الآراء ينبغي أن يبقى بين أشخاص، بين أفراد، لا أن يتجسد في أحزاب مختلفة «حتى ولو كان تمة نظام متعدد الأحزاب، فإن الحكومة الإسلامية ينبغي أن تعمل كنظام يهدف الى تحقيق الاجماع وليس كنظام أكثرية/أقلية وأحزاب تتصلب في معارضة بعضها البعض، حول موضوع القرارات»^(١١).

والمفارقة ان الإسلاميين الذين انطلقوا من أخذ الشأن السياسي بعين الاعتبار، أصبحوا قادرين الآن على رفض حيز استقلاله (أي الشأن السياسي) بذاته وهو الحيز الذي كان يقر به العلماء ويقبلون به: عيننا امكانية ان تصوغ الدولة قانوناً وضعياً للتشريع حول ما لا تنص عليه أحكام الشريعة (تعزير وقانون) كما يقال بالفارسية. وهكذا فان الإسلاميين الذين كانت انطلاقتهم نقداً لذهنية العلماء لإفراطها في الفقهية والأخلاقية ولا مبالاتهم بالسياسي، توصلوا في النهاية الى نفي للنصاب السياسي أشد راديكالية: «ما من مكان لتعزير و قانون في المجتمع التوحيدي»^(١٢). إذ تضحل الدولة ما إن تنجز مهمتها التاريخية: فرض الشريعة على أنها، حصراً، معيار العلاقة الاجتماعية؛ «إن وضع الشريعة موضع تنفيذ أمرٌ ضروري وكافٍ لكي يكون الشعب منصفاً وسعيداً»^(١٣). ولكن، بالطبع، لا يعود لهذه الشريعة، كما سنرى، أية صلة بالشريعة الأخلاقية والشكلية

التي يفرضها العلماء: بل هي شريعة حركية، فاعلة، لأنها أصبحت مُستبطنة ومُعاشة، أي بتعبير آخر أصبحت تديناً. وهكذا تقفل الدائرة: إن العمل السياسي يردُّ إلى الديني، ولكنه ديني من طبيعة صوفية.

القداسة ضد الأنثروبولوجيا

البعد الصوفي

عند هذا الحدّ من العودة الى السلفية، لا تعود الشريعة كما كان يرى اليها العلماء، بوصفها تصوراً أخلاقياً متشدداً: بل أصبحت تعبّر عن كائن جديد، أي عن مسلم ولد ولادة ثانية؛ فالملتجع لا يتبدّل إذا لم يتبدّل ناشه. وفكرة «الصحة الروحية» هذه هي إحدى الثوابت لدى حسن البنا. وقد كتب محمد قطب، شقيق سيد قطب، يقول: «الإسلام في معناه العام يعني أن على الانسان أن يسلم أمره بالكامل لله، وان يوكل روحه إليه تماماً، وأن يترك كل شيء، مهما كان ضئيلاً، بين يديه»^(١٤). وهذا الموقف التسليمي لا يتناقض، الا في الظاهر، مع النشاطية السياسية التي يتصف بها الإسلاميون.

لا يعتبر الإسلاميون أن الالتفاف عبر الشأن السياسي وهماً، ولا رجعة الى نقطة الانطلاق: انه أداة لتحوّل جديد إلى الإسلام. ذلك أن الفاصل السياسي هو تجربة التزام كامل، ونضالية تيسم التركيب النفسي للفرد. واحترام الشريعة ليس التطبيق الآلي لتفقّه شكلي بل إنه ترجمة التقوى الحقيقية والفضيلة الحقيقية في السلوك. وهكذا فإن حسن الترابي يكتب حول أهل الذمة في الإسلام قائلاً: «ان المسألة أكثر من مسألة تسامح وحماية شرعية. فعلى المسلمين واجب أخلاقي يملئ عليهم التصرف بنزاهة ومودة حيال المواطنين غير المسلمين. وهم مسؤولون عن أفعالهم أمام الله»^(١٥). قصارى القول أن ما يسود، في خلفية نص الشريعة نفسه انما هو التقوى وخشية الله: ولعلها الوسيلة الأكمل لاستبعاد القانون والمؤسسات. ذلك أن اكتساب هذه الفضيلة (التقوى والخشية) يفترض تجربة صوفية حقيقية.

والتجربة القصوى هي، بالتأكيد، الجهاد الذي يعني، في نظر الإسلاميين، الكفاح المسلح: ضد الشيوعيين (افغانستان) أو الصهاينة (فلسطين)، وفي نظر الراديكاليين، ضد المرتدين والكفرة. لكن أديباتهم حول الجهاد لا تشدّد على الهدف (انشاء دولة اسلامية) بقدر ما تشدّد على البعد الصوفي (التضحية بالنفس): إنه أقصى درجات التقوى. وحقيقة أن الجهاد لا يرد أصلاً من بين أصول الدين الخمسة، أمر يزعم الإسلاميون

الراديكاليين، ما دفع بأحدهم، وهو المصري فرج، لأن يجعل منه فريضة «غائبة»^(١٦).

ثم إن التقوى تتعارض في الوقت نفسه، مع مبدأ التنظيم: ذلك أن للشهادة مغزى يجاوز النصر. فليس في الجهاد أي «موجب للنتيجة»: إنه أمر بين المؤمن وربّه وليس بين المجاهد وعدوه^(١٧). ونطاق الجهاد لا ينحصر في نطاق دولة متعينة الحدود، لأن نطاقه هو الأمة. وتمكن المجاهدة في أي مكان، وفي أي إطار مؤسسي. وسنرى لاحقاً كيف أن هذا المفهوم حمل آلاف الشبان العرب على خوض الحرب في أفغانستان غير عابئين بالثمة بالسياق السياسي أو العرقي. ومع كل ما يمكن تصوّره من عواقب شاذة لمثل هذا الأمر.

هذا المفهوم للجهاد - الذي يقمّد العمل الفردي على العمل الجماعي - يُبين النموذج التنظيمي الذي استلهم من حروب التحرير العنيفة، والذي يقوم على تأطير حركة جماهيرية من قبل حزب وحيد من الطراز اللينيني. وكما يلاحظ محمد أركون «إن السجال مع الغرب الاستعماري يحول اللغة الدينية إلى لغة إيديولوجية، أي أنه يحول المقصد الاسطوري إلى هدف تاريخي مباشر. لكن هذا الأمر لا يتيح التوصل إلى الفعالية الماركسية، ذلك... أن الخطاب الإيديولوجي يبقى غارقاً في صور متخيلة ذاتية للماضي وللحاضر»^(١٨). غير أن المسألة هنا ليست مسألة قدرية، لأن العمل، لا بل النشاطية، هما قيمتان، أما النصر فهو لا يُدرك على أنه حصيلة تسلسل مترابط للأفعال البشرية. ولعل أكثر الشعارات شيوعاً في الدعاوى الإسلامية حول الجهاد هو «التوفيق من الله».

هذا البعد الصوفي يظهر في أوضح صورته لدى المجاهدين الأفغان الذين يمارسون حرب الأنصار، أو بين «الباسداران» الإيرانيين في حرب الخليج الأولى. ويصعب دائماً أن نقوم بدراسة سوسيولوجية سياسية للتصوف، لأننا لن نجد عندئذ، على غرار ماكس وير (أيضاً وأيضاً) إلا «مأسسة الكاريزما». وما نفتقده إذ ذاك هو «اللحظة»، أي ما لا يجد مصدرها له إلا في الأدب. والحق أن فترات الحماسة هذه عابرة: فأولئك الذين كانوا مستعدين للموت على الجبهة في إيران، أو في أفغانستان، أصبحوا اليوم «رؤساء» صغاراً يسهرون على جمع اتاواتهم. غير أن هذا الانعكاس يعيشه المعينون أنفسهم، على أنه فساد وهم الذين يحلمون بالطهارة المؤقتة والمتصرّمة، بدل أن يجهدوا في بناء مؤسسات من شأنها التعامل مع الضعف البشري. الإخفاق يُحدث أثراً عكسياً. الإخفاق فضيحة. فإما أن يكون الله قد نسي البشر، أو أن البشر نسوا الله. وبالميل، يغلب الميل إلى تبني الاحتمال الثاني. فالإخفاق السياسي لا يدفع المناضلين إلى إعادة النظر في دينهم أو إلى مساءلته، بل يدفع بهم إلى الانسحاب نحو أشكال من التسليم بقضاء الله (السلفية

الجديدة) أو اليأس (النزعة الاستشهادية لدى المقاتلين الشيعة)^(١٩).

ومما لا شك فيه أنه ينبغي أن يُفسَّر الانتقال الفردي إلى الارهاب بأنه سعي انتحاري لفضيلة مستحيلة. والمُستهجن بالفعل أن يجمع الفكر الغربي على ردِّ الارهاب الإسلامي إلى «الحشاشين» الإسماعيليين في القرن السابع عشر، دون أن يتبتهوا إلى تواصل هذا الإرهاب مع التقليد الإرهابي الغربي، الذي يرقى إلى الـ «كاربوناري» والفوضويين والشعبيين الروس، مع العلم بأنَّ الجانب الأخلاقي والزهدي لهذا الإرهاب قد ألهم عدداً من كتابات روائيين من أمثال كامو أو مالرو: فهو في آين معاً انتحار إزاء استحالة الكمال، واستئصال لتنازع الانسان بين الخير والشر عبر الموت الطقوسي (على غرار الاضاحي) لأحد الأفراد.

في نهاية اللحظة الصوفية، شهد الفكر الإسلامي نكوصاً مميّزاً: فقد انطلق من السياسي وها هو يعود الى شكل من أشكال السلفية الجديدة، أي الى نفي المسألة السياسية: «لا نستطيع اقامة دولة اسلامية الا بمقدار ما يتوفر لنا مجتمع اسلامي»، يقول حسن الترابي الذي يؤكد في مكان آخر: «الدول تنشأ وتدول، أما المجتمع الإسلامي فيسعه أن يوجد، وقد وُجِدَ طيلة قرون من الزمن دون أن تكون له بُنى دولة»^(٢٠).

من الحزب الى الفرقة

كيف السبيل الى الخروج من هذه الحلقة: لا وجود لدولة اسلامية دون مسلمين فاضلين، ولا وجود لمسلمين فاضلين دون دولة اسلامية؟ تلك هي وظيفة الحزب: حير إعداد الخُص، خلاصة التأليف بين العمل السياسي والتنشئة الخلقية. يعمل الحزب كفرقة أكثر منه كأداة للاستيلاء على السلطة. إذ يتردّد، بوضوح، لدى الاخوان المسلمين وجماعات اسلامي الباكستاني أن الحزب يقتصر على النخبة^(٢١).

لم يظهر النموذج اللينيني للحزب في ممارسة الإسلاميين. ففي ايران، حيث كانت الثورة أقرب ما تكون الى كبريات الحركات الثورية في العالم الثالث، لم يستطع الحزب الواحد، الذي كان من شأنه أن يتجسد بحزب جمهوري اسلامي (حزب الجمهورية الإسلامية) أن ينشط مطلقاً، بل ان الخميني نفسه أصدر أمراً بحلّه في حين احتلت المسرح السياسي الفصائل السياسية والجمعيات الأقل هيكلية التي تنشأ حول شبكات العلاقات الشخصية. أما الاخوان المسلمون العرب فقد ظلّوا جمعيات صاحبة نفوذ ولم يتحولوا الى أحزاب سياسية حقيقية. وأكثر الأحزاب الإسلامية لينينية هو بلا منازع «حزب اسلامي» الأفغاني، الذي يتزعمه قلب الدين حكمتيار: ذلك أن تأثير النموذج

التنظيمي الشيوعي فيه قوي جداً، ويعود ذلك إلى اختلاط الطلاب الإسلاميين بالشيوعيين والصلات التي تربط المجموعتين. لكن «حزب اسلامي» يبقى ممثل الأقلية في المقاومة الأفغانية.

في المقابل يتضح لدى قراءة الأنظمة الداخلية المتوفرة لهذه الأحزاب والجمعيات، أن نمط عملها يستبق، في نظر مؤسسيها، نمط اشتغال المجتمع الإسلامي العتيد، ويقدم صورة مسبقة عن الكيفية التي سيكون عليها. فمؤسسات الأحزاب والجمعيات (أي الأمير ومجلس الشورى) ومبدأ عمل الحزب (الشريعة) هي نفسها التي ستحكم المجتمع المثالي. وتستجيب هرمية الحزب لمراتب التعليم والتطهر والتركية، أي أن إعداد المحازب وتعليمه ينبغي أن ينتهيا بأن يحقق بذاته المبادئ والأصول الإسلامية. وبما أن الانتساب طوعي، ينبغي للمحازب أن يتمثل مبادئ عمل الحزب، وأن يرتقي، بمشاركته في عمل الحزب وبالإعداد الذي تلقاه، إلى حالة الفضيلة (التقى) التي هي شرط قيام أي مجتمع اسلامي.

وعلى المحازب أن يكون منقطعاً عن المجتمع الجاهلي وأن يحيا حسب معايير اسلامية محضة. ويعتبر الحزب جزيرة طهارة وسط محيط من الجهل والفساد، وأعضاؤه مدعوون عموماً لأن يعيشوا في مجتمعات خاصة بهم، كما يشير إلى ذلك مصطلح «أسرة» الذي يعني لدى الاخوان المسلمين المصرين الخلية القاعدية. أما المنظمات الأكثر تطرفاً، فإنها تفرض أن يكون زواج أعضائها فيما بينهم، الأمر الذي يفاقم من انغلاق الفرقة. غير أن أعضاء هذا المجتمع المضاد، جماعة الطُّهَّار، يعيشون وسط المجتمع البشري، ما يذكر بالمبدأ الصوفي القديم (خلوت در انجمن) أو «الخلوة وسط المجتمع».

إن درجات ومراتب الحزب توازي مراحل انضواء الحزبي وتحوله الشخصي واستبطانه النفساني، ولا تقاس بمجرد اكتسابه معارف وتقنيات. وعلى هذا فإن الحياة الحزبية هي نوع من سلّم للفضائل تنجسد صفوتها بمن يتربع على القمة: أي الأمير^(٢٢). أما أعضاء الحزب فيشاركون في هذا السلّم تبعاً لدرجة تعلمهم وتطهرهم التي هي معيار تراتب مواقعهم.^(٢٣) ونعثر على هذا النمط من التنظيم لدى الاخوان المسلمين المصرين والاردنيين والفلسطينيين^(٢٤)، وفي «حزب اسلامي» الافغاني الذي غالباً ما تكون أنظمتها الداخلية مجرد ترجمات لنصوص الاخوان المسلمين المصرين مثل «رسالة التعليم» التي كتبها حسن البنا^(٢٥).

ويبلغ عدد مراحل التعلّم/ الانضواء، بعامة/ أربع مراحل، وهي بحسب نظام «حزب اسلامي» الأفغاني مثلاً، التالية: (١ أنصار، ٢ أعضاء، ٣) «أركان»، (٤) مجلس الشورى المركزي (شوراي مركزي) الذي ينتخب الأمير الذي تعاونه لجنة تنفيذية (إجرائية)^(٢٦).

وتقارن مستويات التعلّم صراحة بمراتب الترقّي الصوفي (درجات السالكين) «... فهذا الحزب هو من الوجهة الأخلاقية، طليعة مبنية على الروحانية والتصوف»^(٢٧)؛ وواجب العضو الجديد أن يطهّر روحه ليتوصّل إلى «تربية عرفانية» (ص ٨٣ من النظام الداخلي لـ «حزب اسلامي»). ويشتمل التعليم على ثلاث درجات توازي المراحل الثلاث الأولى للانضواء: (١) التعرف، حيث يحاول المرشح اكتساب المعرفة حول المجتمع والدعوة والكتب الإسلامية؛ (٢) التكوين، حيث ينبغي للمرشح أن يكتسب الطاعة المطلقة لمبادئ الحزب لكي يُحسن التطهّر؛ (٣) التنفيذ، حيث يصبح المرشح قادراً ان يطبق سياسة الحزب.

وعلى هذا فإن الحزب، أو بالأحرى، الجمعية أو الجماعة، هي حيّز تحول الفرد أكثر منه أداة للاستيلاء على السلطة. الحزب مرآة لما ينبغي أن تكون عليه الأمة بعمامة ويتوجب على المحارب المناضل أن يُقع الآخريين بتقديم نفسه كمثال قدوة أكثر مما قد يفعل في نشاطه السياسي بحصر المعنى. إن الاستيلاء على السلطة قد يتم بطريقة من اثنتين: إما أن يتم ذلك بالتوسع اللامتاهي للحزب بوصفه مجتمعاً مضاداً، ما يؤدي في آخر الأمر إلى استقطاب أغلبية الأهالي والاحاطة التدريجية بالمجتمع المتردي في الجاهلية؛ فيعود هذا الأخير الى الإسلام دون اضطرار الحزب الى الاستيلاء على سلطة الدولة بالعنف؛ وإما بواسطة انقلاب يهدف الى قتل «الفرعون» (الحاكم المرتد) على أمل أن يؤدي ذلك - كما يشاء التقليد الاشتراكي الثوري في القرن التاسع عشر - إلى تحفيز وعي الجماهير بما يؤدي الى انتفاضة فورية^(٢٨). إن ممارسة الحركات الإسلامية تترجّح بين هذين المفهومين. والواقع أننا لا نجد لديها أية نظرية واضحة للاستيلاء على السلطة، اللهم الا فكرة ان الحزب سيحمله تألّق أعضائه إلى السلطة أكثر مما يسعى هو إلى تولّيها.

إن وسيلة الزحف نحو السلطة هي الدعوة. والفارق بين الدعوة والدعاية، هو أن الأولى تفترض خلق مثال إسلامي، هنا الآن: ذلك أنه من واجب المناضل هو أن يُحاكي سلوك النبي في ملبسه ومأكله وملفظه. لكنه حين يحقق في نفسه مثلاً، هو، في آخر الأمر، أخلاقي وليس سياسياً، فإنه لا يستطيع أن يخوض عملاً سياسياً في العمق؛ فهو يدعو الآخريين إلى اعتناق دين لا الانتساب الى حزب أو تنظيم، ويستبدل العمل السياسي بمسرحة شخصيته وابراز حضوره.

وعليه، فإن الحزب يصبح فرقة، أو مجتمعاً مضاداً، كما يتضح من اسمه في معظم الأحيان (جمعيت، جماعت): ملاذ المؤمنين الخُلص الذين يؤدون ضرباً من الهجرة الداخلية لينجوا بأنفسهم من الكفار ومسلمي السوء^(٢٩)، ما يدفع بهم إلى سلوك

استنكاف ومجانبة يتناقض والعمل السياسي صراحة (الزواج داخل الجماعة، رفض مخالطة غير الأعضاء، الخ).

الانثروبولوجيا المفقودة

ليس هناك فكر سياسي اسلاموي حقيقي، لأن الإسلاموية ترفض الفلسفة السياسية والعلوم الانسانية بما هي كذلك. والدعوة التعزيمية الى الفضيلة تمّوه في الواقع استحالة «مفصلة» المشروع السياسي الإسلاموي على الواقع الاجتماعي.

ولأن الإسلاموية ترى التشرذم الاجتماعي سلبياً، فإنها لا تستطيع أن ترى عودته الى حقل السياسي الا بوصفه إثمًا أو مؤامرة. إذ يتم تعريف المجتمع الإسلامي المثالي على أنه «أمة»، أي مجتمع مساواتي من المؤمنين. وعليه، فإن المفهوم السياسي الذي يعبر عن الأمة في نظر الإسلامويين هو التوحيد؛ أي إنكار الطبقات الاجتماعية والتباينات القومية والعرقية أو القبلية. فكل تمايز هو في الضرورة نفي للأمة. وهو يفضي في أسوأ الأحوال الى «الفتنة» أي الى كسر الجماعة وانشقاقها وانقسامها: وهذا من دون شك هو الخطيئة العظمى وكبيرة الكبائر في السياسة. أما التشرذم فيُنظر اليه على أنه إثم أيضاً وليس كمعطى سوسيولوجي. وهكذا فإن الفكر الإسلاموي ينكر كل ما من شأنه أن يكون نواة انقسام، أولاً وقبل أي شيء، الانقسام الى مدارس دينية (المدارس السنّية التقليدية الأربعة، الخنفة، المالكية، الشافعية والحنبلية، وكذلك الأمر الانقسام الى شيعة وسنة) ولكن أيضاً، الانقسام الى بلدان وإثنيات (أعراق) وقبائل وطبقات وفتات اجتماعية وتكتلات مصالح، الخ.. ويبدو الاهتمام الذي يبديه الغريون بمن يرون فيه عالم اجتماع مرموقاً، أي ابن خلدون، مبتكر مفهوم العصبية، في نظر الإسلامويين اهتماماً مشبوهاً جداً.

الخير لا يقبل التحليل، أي لا يقبل القسمة الى اجزاء: ويرى المنظرون الإسلامويون ان الإسلام ليس له تاريخ و «الأمة» ليست لها أقسام والإنسان لا يملك ما يُسمّى باللاوعي. وعليه، تستبعد اداة التحليل السياسي وبالتالي العمل السياسي، المتمثلة بالعلوم الانسانية، الى حيز اللاتفكير واللامقول، كلما تعلق الأمر بالمجتمع الإسلامي.

«الإسلام يشتمل على كل مظهر من مظاهر النفس الانسانية، لأنه أنزل لكل فرد بمفرده يحيا على هذه الأرض، دونما اعتبار لعرقه أو لونه أو لسانه أو لموضع اقامته وبيئته وظروفه الجغرافية، والتاريخية أو ميراثه الثقافي أو الذهني (...). الإسلام يشتمل على كافة احتياجات الحياة، ماضياً ومستقبلاً ويُحققها... سواء كانت هذه الاحتياجات روحية أم مادية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو خلقية أو ثقافية أو جمالية»^(٣٠). إنَّ الطابع

الجامع للرسالة هنا يخفي إدقاع موضوعها الأنثروبولوجي: طبيعة بشرية جامعة، تدرك على أنها مجموعة من الاحتياجات والرغبات والطاقات المادية وتمحور حول أولوية الاختلاف البيولوجي بين الجنسين وبسبب من هذه الأولوية لا يترك التاريخ والثقافة أثراً لهما في انزلاقهما العابر. فسعي «المسلم المحض»، يفترض أن الانسان ينتزع نفسه من الحتميات الاجتماعية والثقافية، وخصوصاً من المرجعيات غير الإسلامية للهوية التي ينبني عليها المجتمع في حيز اللامقول (التشردم العرقي والقبلي والاجتماعي والقومي.. الخ.) للالتحاق بالمثل الأنثروبولوجي الأولي ورؤيته.

ويُنظر الى العلوم الانسانية التي تسلط الضوء على الأسس الموضوعية للتمايز والتشردم، وتعتبر بالتالي، أن تحقق «الانسان الجامع» مجرد وهم، على أنها أداة تغريب للثقافة وتأييد لانقسامات الأمة. ومن وراء الانتقادات الموجهة إلى القيم والأيديولوجية التي تحملها العلوم الانسانية (فكرة أن الأحكام المسبقة للمجتمع الغربي حاضرة في الممارسة الفكرية لعلماء الاجتماع ليست فكرة جديدة وقد استخدمها المثقفون الماركسيون من قبل). فإن المثقف الإسلامي يضع مساراً ومنهج العلوم الانسانية موضع شك، لأن هذه العلوم هي علوم «اختزالية»: فهي تفكك الجمع (فعلى سبيل المثال، سنجد أن الأمة تنقسم الى مذاهب وسلالات واعراق وقبائل ومجموعات ثقافية أخرى، بل إن الوحي نفسه يصبح تاريخياً وهي - أي العلوم الانسانية - تجعل من كليات مثل الله أو الإنسان أساطير أو مجرد تركيبات ثانوية وطرفية بالقياس إلى البنى) إنها تنكر الوحي.

أما النقد العام الذي يوجه إلى العلوم الإنسانية، إلى الاجتماعيات والتاريخ بخاصة، مقابل تقويم الإسلاميين الإيجابي للعلوم «الصلبة» وللعقلانية، فيطرح مشكلة، سواء تُرجم هذا النقد في رفض كامل لهذه الميادين أو في الرغبة في استخلاص علوم انسانية جديدة تكون اسلامية ليس في قيمها فقط بل في منهجياتها أيضاً⁽³¹⁾. وبهذا المعنى فإن مصطلح «علم اجتماعيات اسلامية» لن يعني عندئذ العلم الذي يتبنى وجهة النظر الإسلامية والقيم الإسلامية، بل العلم الذي يحظر على نفسه المسعى المنهجي الذي يفكك موضع الحقيقة: انه تناقض في المصطلحات نفسها. فالإسلامي قد يتحدث بيسر عن موافقة أحكام القرآن للفيزياء النووية، لكنه سينكر موافقة القرآن «لمدرسة الحوليات» التاريخية أو البنيوية. فالعلوم الدقيقة هي التي تفتن الإسلامي وليس العلوم الانسانية، وذلك بالضبط لأن هذه الأخيرة هي عملية تفكيك لبنان الانسان الكلي الجامع وللانسان بعامة، وهو الأمر الذي لا تدعيه العلوم الدقيقة على الاطلاق.

ومثال الانسان الأكمل هو النبي، ومثال المجتمع الأكمل هو المجتمع الاسلامي في

عصر المدينة أو، ربّما بشيء من التسامح، عصر الخلفاء الراشدين الأربعة. ويتوجب على المناضل الحقّ أن يحاكي المثل النبوي في شخصه وجسده وحركاته وملبسه ومأكله، ذلك أن محاكاة النبي تحلّ محلّ الثورة^(٣٢). ليس هناك إذاً لا تاريخ لأن شيئاً جديداً لم يطرأ اللهم الا الرجوع إلى الجاهلية، الغابرة ولا انثروبولوجيا، لأن كينونة الانسان وجوهر وجوده هما ممارسة الفضيلة (فلا علم نفس اعماق في الإسلام: فالخطيئة ليست المدخل الى الآخر الذي يقيم في داخلي)، ولا اجتماعيات لأنّ التشرذم فتنه وشقّ للجماعة، وهي بالتالي، انتهاك للتوحيد الالهي الذي تعكسه الجماعة. والحقيقة أن كل أشكال التمايز تعتبر تهديداً لوحدة الأمة، أي تعتبر فتنه^(٣٣).

وعلى هذا فإما أن يستبعد التمايز في الطبيعة (رجل/ امرأة)، وإما أن يتمّ انكاره لصالح مثل أعلى انثروبولوجي متسام هو النبي، ولصالح مثل أعلى اجتماعي، هو الجماعة المثالية التي تمثلها جماعة المدينة، مطبقاً على الأمة بأسرها. وهذا الرفض للتمايز مُغلّن ويتمّ التشبث به: بل يُطرح كبرهان على تفوق الإسلام. أما الدفاع العقلن (الإسلام خير الأديان لأنه أكثر تكيفاً مع طبيعة الانسان) فثابتة الثابت في المواظب الشعبية السائدة اليوم.

نفي التاريخ

إن التاريخ الدنيوي حاضر جداً بطبيعة الحال لدى الاخوان المسلمين، خصوصاً أولئك الذين نعرف التزامهم المسلّح في الصراع السياسي، ولكنه «تاريخ عرضي وتابع بالكامل لتاريخ الخلاص الذي يُسيّره الله» كما يكتب محمد أركون^(٣٤). فالمجتمعات الإسلامية المزعومة اليوم، انكفأت، في نظر الإسلامويين، إلى حالة الجاهلية التي كانت فيها قبل نزول الوحي: إذ لم توجد دولة إسلامية أو مجتمع اسلامي قط، الا في عصر النبوة وعهد خلفاء الرسول الراشدين الأربعة. ولهذا، فإن التاريخ ليس معنى أو سيرورة قيام حدائث؛ إنه مجرد فاصل، ضلالة ستمحى مع قيام مجتمع اسلامي جديد. أما ما تأسس في هذا الفاصل (الفترة) التي دامت قرابة ١٤ قرناً من الزمن، أي الثقافة الإسلامية (الأدب الفلسفة، التصوف) فينبغي أطراحه ايضاً، لأن كل ما جرى بعد وفاة آخر الخلفاء الراشدين (علي) ليس سوى أفرول وانحطاط الى الجهل والجاهلية - باستثناء الدعوات إلى العودة الى تلك الحقبة (كأعمال ابن تيمية مثلاً). التاريخ ليس سوى خزان مثالات وطُرف^(٣٥).

يبقى أن «السقطلة»، أو السقوط الثاني، التي أعقبت عهد الخلفاء الأربعة تظل، في الوقت نفسه، غير مفهومة^(٣٦): لماذا أذن الله بانحطاط أمته؟

الفصل الخامس

السلفية الجديدة

من الاخوان المسلمين إلى الجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر

إن انغلاق الفكر الإسلامي على مآزقه المنطقية، أمر يواكب ضعف الخصوصية الإسلامية قياساً على الحركة السلفية بحصر المعنى، واضمحلال تميزها عنها. وقد أمكن ملاحظة انزلاق الإسلاموية السياسية نحو سلفية جديدة في الثمانينات، حيث أصبح المناضلون الذين كانوا يعملون من أجل الثورة الإسلامية، يدعون الآن إلى الرجوع إلى الإسلام (أو إلى أسلمة جديدة) «من تحت» أي «من القاعدة»، داعين إلى العودة الفردية، أي عودة المسلمين فرداً فرداً - إلى الممارسات الإسلامية، ملتحقين في حملتهم من أجل الشريعة، برجال الدين السلفيين التقليديين الذين لم يعد يفصلهم عنهم سوى التَّسَبُّب الثقافي والانخراط المهني في المجتمع الحديث والمشاركة في اللعبة السياسية. وإذا كنا نتحدث عن انزلاق، فلأنَّ ما من قطعة بين الإسلاموية والسلفية الجديدة. فقد غيرت الحركة الإسلاموية بجملتها - باستثناء بعض الفصائل والمجموعات الثورية (الشيوعية في معظم الأحيان) من استراتيجيتها، لتسترجع استلهاماً تقوياً تطهرياً يؤكد على الشكل؛ وهو استلهام لظالما كان حاضراً لدى المؤسسين من أمثال حسن البنا. فقد كانت الإسلاموية، لبعض الوقت، خلاصة تأليف هشة بين الإسلام وحدائه سياسية، لكنها لم تستطع أن تنمي جذورها.

إن موضوع «العودة إلى الإسلام» الشعبوية، تبقى شعاراً قادراً على التعبئة، لكنها تتخذ تعبيراً جديداً، محافظاً، متلوناً، وله بعد تربوي اجتماعي أكثر منه سياسي. ففي حين يلعب ورقة الاندماج السياسي، تعمل هذه السلفية الجديدة على قرض المجتمع من الداخل وفي العمق قبل أن تلجأ لأي تشكيل في الدولة. فتبدو، ربما، أكثر بُعداً عن القيم الغربية مما كانت عليه الإسلاموية السياسية، المفتونة بالحدائث.

ان الحركة لم تتخل، طبعاً، عن هدف الاستيلاء على السلطة كما يتضح من عمل الجبهة الإسلامية للانتقاد في الجزائر أو «حزب اسلامي» في أفغانستان، لكنَّ المشروع الثوري لتحويل المجتمع إيديولوجياً قد تراجع أمام تطبيق الشريعة وتطهير العادات وتنقيتها دون أن توضع مكونات النظام السياسي والاقتصادي، والرابط الاجتماعي، موضع شك - اللهم إلا لفظياً. كما أن الحركة ترفض مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وتراجعت عن الحق في الاجتهاد. وتمحور الاسلاموية الحالية التي خلت من كل تفكير سياسي ومن كل نخبوية زهدية، كل نشاطها حول تخليق الحياة اليومية وتطبيق الشريعة. وتستبدل خطاباً حول الدولة بخطاب حول المجتمع. والمثال هنا هو مثال الجبهة الإسلامية للانتقاد الجزائرية التي قد تغير العادات إذا ما استولت على السلطة، ولكنها لن تغير شيئاً في طريقة عمل السياسة أو الاقتصاد.

لقد تعيَّن هذا التطور بفعل عوامل داخلية وخارجية: (١) تبعية العمل السياسي في الإسلاموية نفسها، لإصلاح العادات، (٢) خسارة النموذج الإيراني، (٣) اخفاق المحاولات الارهابية أو الثورية، (٤) استرداد الدول للرموز الإسلامية، في حين أن البلدان المحافظة، مثل المملكة العربية السعودية، شرعت بضبط الشبكات الإسلاموية، عبر التمويل، بهدف تحويل عملها وايدولوجيتها إلى وجهة سلفية جديدة أشدَّ محافظة.

وقد احتفظت الحركات السلفية الجديدة من الإسلاموية، بالمثالية و«المهدوية» (الثورية) والمطالبة بالعدالة الاجتماعية: أي بفكرة أن التطبيق الكامل للإسلام يضمن سيادة العدل وأن قيام مجتمع كامل سوف يحفظ طابع النفحة الثورية التي لا نجدها في فقهية الملات السلفيين واخلقيتهم، فعندما تسمح الظروف تتقدم هذه الحركات بما هي عليه على الساحة السياسية، مشكلة أحزاباً ومشاركة في الانتخابات خلافاً للحركات السلفية بحصر المعنى، أو للحركات التسليمية مثل جمعيات العلماء أو «جماعة التبليغ».

الاستراتيجيات الجديدة

بالإمكان رصد ثلاث استراتيجيات ليست متناقضة بالضرورة. (١) استراتيجية الدخول في الحياة السياسية الرسمية، (٢) تسمير العمل على المستوى الاجتماعي، سواء على صعيد العادات والممارسات، أو على صعيد الاقتصاد، (٣) تشكيل كتلتان صغيرة اما في حركات دينية مفرطة في مذهبيتها، وإما في فضائل ومجموعات ارهابية. نجد هنا إذاً أن سلسلة كاملة من الممارسات المتنافرة التي يستلهم بعضها عمل الاخوان المسلمين المصريين في عهد حسن البناء، أي الفترة التي سبقت غلبة النزعة الراديكالية السياسية على العالم الإسلامي والتي أمكن ملاحظتها بوضوح منذ بداية الستينات.

في الثمانينات، تقدّم الاخوان المسلمون المصريون إلى الانتخابات ونجحوا في اىصال بضعة نواب إلى مجلس الشعب (البرلمان): كما نجد بعض الاخوان المسلمين في الأوساط المقربة من السلطة في الاردن وفي الكويت، ومن بين أعضاء فريق التقنوقراطيين الذين أحاطوا بالرئيس التركي، طورغوت أوزال، كان هناك عدد كبير من المناضلين الإسلامويين السابقين في صفوف حزب الخلاص القومي (واستبدل اسمه عام ١٩٨٣ بحزب الرفعة)، وهو حركة اسلاموية تخوض لعبة الانتخابات البرلمانية والمشاركة في الحكومات. والجهة الإسلامية للانفاذ وتشارك في انتخابات ١٩٩٠ و١٩٩١. وفي تونس، حاولت الحركة التي تنتمي إلى التيار الإسلامي، والتي أصبح اسمها «حزب النهضة» عام ١٩٨٩، ان تدخل في النظام السياسي الشرعي على الرغم من المعارضة الشديدة التي جبهت بها من قبل الأوساط الحكومية. وحين تشارك هذه المجموعات في الحكومة اليوم، فإنها تطالب بالحقائب الوزارية الثقافية والايديولوجية، ومنها وزارة التربية: هكذا نجد أن الاخوان المسلمين الاردنيين تولوا في حكومة مضر بدران حقائب التربية والتعليم العالي والتنمية الاجتماعية والاعلام، عام ١٩٩٠.

غير أن استراتيجية الانخراط في الحياة السياسية هذه، شهدت سلسلة من الانتكاسات عام ١٩٩١: قمع الجهة الإسلامية للانفاذ في الجزائر، وقمع حزب النهضة في تونس، وتشكيل حكومات في الأردن دون مشاركة الاخوان المسلمين فيها. وقد يُردّ هذا التراجع إلى نتائج حرب الخليج أيضاً، حيث أعلن الإسلاميون بعامه، بدعم صدام حسين وأدانوا مسيرة السلام مع اسرائيل.

في المقابل، إن ظاهرة انتشار الموضوعات الإسلامية والسلفية الجديدة في الأوساط المهنية الحديثة، ظاهرة لافتة. فالقاعدة الاجتماعية الجديدة، تبدو خليطاً من قاعدة الإسلاموية (المثقفون ذوو الإعداد الحديث والذين تردت مرتبتهم، والجماهير الحديثة العهد بالتمدين) ومن قاعدة السلفية التقليدية (تجار، برجوازية صغيرة مدينية). وقد استبقى السلفيون الجدد، من أدلجة الإسلامويين للاسم، على شمولية الحقل الاجتماعي. فعملهم يمتد إلى كافة الميادين ويشمل كافة المستويات (من دعاة المباني السكنية)، إلى منظمي الجمعيات المختلفة، إلى المناضلين النقيبين أو التعاونيين. فهم مناضلون ينشطون في جميع الاتجاهات وليسوا مديري مساجد أو قوامين على شعائر العبادات. وما يستهدفونه ككل هو الاجتماعي وليس الدولة. وسياستهم هي سياسة السيطرة مجدداً على المجتمع عبر العمل الاجتماعي، شأنهم في ذلك شأن اليساريين الغريبيين الذين تحولوا إلى النضال التعاوني في السبعينات.

وكثير من الاخوان المسلمين يغادرون المسرح السياسي لينصرفوا إلى الدعوة والوعظ وتحويل العادات اليومية وتغييرها والعودة إلى الممارسة الدينية الصارمة وممارسة الضغوط من أجل تطبيق الشريعة، عائدتين بذلك، بعد التفاف طويل مرّ بالنشاطية السياسية، إلى موقف سلفي نموذجي. وهكذا تصبح العودة إلى الشريعة الموضوعة المركزية في المطالب السلفية الجديدة.

لكننا نرى أيضاً الإسلاميين، في مصر كما في تركيا، ينصرفون إلى السيطرة على النقابات الحرفية (محامون، مهندسون) وعلى المؤسسات المالية (مؤسسات مصرفية اسلامية تبين أنها ذات ريع كبير على الرغم من رفضها الربا)^(١). وباختصار يمكن القول إن الإسلاميين انتقلوا من موقع الطليعة السياسية الثورية، إلى توظيفات متعددة الأوجه في أوساط المجتمع المدني كما في أوساط الطبقة السياسية. وإذا كان طيف الثورة الإسلامية يتوارى، فإن الرموز الإسلامية تتغلغل، أكثر من أي وقت مضى، في صلب المجتمع وفي الخطاب السياسي السائد في العالم الإسلامي. والواضح أن انحسار الإسلاموية السياسية يترافق مع تقدم الإسلام كظاهرة اجتماعية.

اما الشللية (تشكل مجموعات صغيرة) فقد أصابت أشد الحركات تطرفاً. كانت الشللية موجودة بالقوة، كنواة، كما رأينا، في مفهوم الإسلاميين للحزب كفرقة بدل أن تكون أداة للاستيلاء على السلطة. ويظهر شغور النصاب السياسي، بخاصة، لدى أشد الفصائل المصرية تطرفاً، أي مجموعة التكفير والهجرة، التي تدفع أفكار سيد قطب الإسلاموية إلى أقصاها - كما تعبّر فكرة «الهجرة»، أي الانكفاء من العالم، والهجرة منه (حتى ولو لم تكن هذه التسمية «الهجرة» من ابتكار الفصيل المذكور نفسه). إن هذا الفصيل يجاهر بارهابيته برغم تخليه عن فكرة الاستيلاء على السلطة، كما لو أن التشاؤم الكامن في الإسلاموية الراديكالية يدفعها إلى عدم الايمان حتى بعملها الخاص. إذ ما نفع النجاح السياسي دون طهارة النفوس؟

اسلام شعبي طهراني ومهدوي

تحاول السلفية الجديدة أسلمة المجتمع من جديد، عبر القاعدة وليس عبر الدولة. وهذا أمر لا يخالف ما لاحظناه حول الإسلاموية: إذا كان أساس المجتمع الإسلامي يقوم أولاً وقبل كل شيء، على فضيلة أفراد، فإن ذلك يعني وجوب اصلاح الأفراد والممارسات. وإنّ التوسع في هذه الأسلمة يفضي بالضرورة إلى مجتمع اسلامي.

إن الدعوة تهدف إلى جعل الأفراد يعودون إلى ممارسة الإسلام في الحياة اليومية (الصلاة، الصوم، كما الاقتصاد على تناول الطعام الحلال، وأن ترتدي النساء النقاب)،

على أن يرافق ذلك حركة مجتمعية «من تحت» [أي من دون المرور بالدولة والسلطة]: أماكن لقاء، نواد لإعارة الكتب، دروس للأطفال، وتعاونيات وإنشاء نقل جماعي مشترك بديل (غير مختلط) الخ. ذلك أن العودة إلى الإسلام تتم حول محورين: الإصلاح الفردي بالدعوة وإنشاء نطاقات اسلامية أو مؤسمة. وهذه الأخيرة هي اسلامية اما بمصطلحات مكانية محضة (أحياء، مدن) واما بمصطلح الممارسات والشبكات (مصارف اسلامية). فلا بد من استباق المجتمع الإسلامي والتحضير له بالنضالية المحلية وبالجمعيات والتعاونيات والمؤسسات الأخرى: وبهذا المعنى فإن السلفية الجديدة تمثل بالمقارنة مع الإسلاموية، ما تمثله الاشتراكية الديمقراطية بالمقارنة مع الماركسية.

يتمحور صلاح العادات حول العودة إلى الممارسة الفردية. وهنا تلتقي السلفية الجديدة بالحركات القائمة منذ زمن بعيد، مثل جماعة التبليغ^(٢). فالدعاة يبلّغون دعوتهم من بيت إلى بيت ويعظون - وحيثاً يوبخون - المسلمين الذين يتناسون عباداتهم، ويستغلون مركّب الاحساس بالذنب والاحترام الممزوج بالحنين الذي يكنه المسلم بالمعنى «السوسيولوجي» (أي ذاك الذي لا يتقيد بالفرائض ولا يؤدي العبادات ويحرص على أن يقول إنه مسلم) لأحكام القرآن والشريعة. كما يستغلون أيضاً بؤس حياة من يرى تفكك قيمه واسرته، ويزنون المعادلة بين تردّي وضعه وبين اغواءات المجتمع المتغرب الخدّاعة (الكحول، أفلام الدعارة: أو التسامح حيال سلوك الفتيات الخ).

وتتسم هذه «الطهرانية» برفض وسائل التسلية والموسيقى والفنون المشهدة، واللغو بالمعنى البسكالي، وبالتصميم على إزالة أماكن المتعة واللغو (المقاهي، محالّ الفيديو، المراقص، السينما، وبعض نوادي الرياضة). وتدعو إلى العودة إلى الجوهرية: العبادة وخشية الله. وفي هذا كلّه يكمن تشاؤم دهري بعيد كل البعد عن الإسلام التقليدي حيث المتعة مشروعة عندما لا تتعارض مع الشريعة أو المقاصد السامية للإنسان.

لكن هذه الدعوة تهدف، وراء عودة الأفراد إلى الإسلام، إلى خلق «نطاقات مؤسّمة»، على غرار المناطق المحررة لدى حركات التحرر في الماضي، أي نطاقات تسيطر عليها مثل المجتمع العتيد المقبل، دون اقامة سلطة سياسية مقادة، أي دولة مضادة، كما كانت تفعل حركات التحرر الآنف الذكر. وهنا أيضاً نجد شبهة لافتاً مع النطاقات والشبكات البديلة التي أنشأتها حركات ما بعد أيار - مايو ١٩٦٨ الأوروبية، خصوصاً في ألمانيا. فما أن يتكون هذا النطاق ويصبح واقعاً، سواء بالانقاع أو الوعيد، فإن الدعوة تجهد وراء الحصول على قبول الدولة بالأمر الواقع، للتوسع به بعد ذلك، والتمدد بالمبادئ التي تتأسس عليها النطاقات الإسلامية إلى المجتمع بأسره، والشاهد على هذه

الاستراتيجية في استراتيجية الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية التي كانت في البدء منهيكة في الاستيلاء على البلديات (انتخابات حزيران/ يونيو ١٩٩٠) وتطبيق المبادئ الإسلامية فيها (فقد استبدل الشعار والعلم الجزائريان، بعبارة «بلدية إسلامية»). لكننا نجد جهوداً مماثلة في أماكن متناثرة ومتباينة تباين أحياء المسلمين في بريطانيا، وبعض الأحياء أو المدن المصرية (مدينة أسيوط) كما في تركيا وطاجكستان (السوفياتية سابقاً) الخ. والجدير بالذكر أن هذه الحركة، هي، شأن الإسلاموية، حركة مدنية أساساً - باستثناء أفغانستان، (مرة أخرى) حيث الأماكن المحررة هي نطاقات إسلامية في معظم الأحيان ولكن تعوزها الهيكليات السياسية الحقيقية.

في هذه النطاقات المؤسمة تُدفع النساء إلى ارتداء الحجاب ويُحظر فيها تعاطي المشروبات الكحولية ويُرفض الاختلاط (بين الجنسين)، وتبذل جهود حثيثة لترقية أخلاقيات المجتمع (على غرار ما يفعله الأصوليون المسيحيون أو اليهود). عبر مكافحة «البورنوغرافيا» والقمار والمقاهي، وأحياناً الموسيقى، والمخدرات والجنوح. وثمة محور آخر للمكافحة هو تطلب تكييف الحياة اليومية مع الشعائر الإسلامية (ضمنان مواقيت الصلاة خلال ساعات العمل، الطعام الحلال، ودوام عمل خاص بشهر رمضان). وأخيراً فإن أحد الميادين التي تتمتع بالأولوية في هذه النطاقات هو ميدان تكييف النظام المدرسي مع الإسلام (حظر مواد التدريس الكافرة، والاختلاط، وفرض التعريب).

وقصارى القول إن الهدف هو إقامة مجتمع مصغر يكون مسلماً حقاً، في إطار مجتمع لم يُعَدَّ أو لَمَّا يُصْبِحْ بَعْدُ، مسلماً. وهذه الوسائل يمكن تطبيقها بدرجات مختلفة في إطار المجتمعات الأوروبية حيث يعيش المسلمون أحياناً كأقليات مُحْتَبَسَة إلى هذا الحد أو ذاك: وهي وسائل تؤدي بالطبع، إلى احكام الاحتباس وتحصين «الغيتو».

إن هذه النطاقات المؤسمة، هي مناطق نفوذ ومن هنا تنبع أهمية استراتيجيات السيطرة الانتخابية في الانتخابات المحلية. ففي الانتخابات البلدية في الجزائر (حزيران - يونيو ١٩٩٠)، سيطرت الجبهة الإسلامية للانقاذ على معظم البلديات الكبرى: فسارعت إلى حظر موسيقى «الري»، واقفلت الملاهي المليية، ومنعت تعاطي الكحول وواقفت المساعدات المقدمة للنشاطات الرياضية، ونظمت «الأسواق الإسلامية» (المنتجات الغذائية إبان شهر الصيام، تقديم القرطاسية المدرسية للطلاب عند بداية المدارس)؛ وفرضت بمرسوم بلدي «زياً إسلامياً» (هو في الواقع قرار بالتقييد بالاحتشام في الملابس)^(٣)؛ وعليه فإن للسلفية الجديدة نطاقاً اجتماعياً يجعلها وريثة الإسلاموية. وقد جرت محاولة تنفيذ استراتيجية انشاء نطاقات في أوروبا أحياناً، في أوساط المهاجرين،

لكنَّ حظها من النجاح كان ضئيلاً. (قضية «المنديل» الإسلامي في فرنسا عام ١٩٨٩).
 وإذا كانت مسألة العادات مسألة مركزية، غير أنها ليست الهدف الوحيد. فهذه
 النطاقات المسلمة، تخترقها شبكات التعاضد والتكافل الاجتماعي والاقتصادي. وهي -
 أي هذه النطاقات - تعوض عن قصور الدولة، باقامة شبكات تعاضد وتكافل (حافلات
 لنقل الطالبات أي أنها غير مختلطة) اعارة محاضرات جامعية مطبوعة على الآلات
 الكتابة في الجزائر ومصر، توزيع الكتب والقرطاسية على الطلاب لدى دخولهم المدارس
 عام ١٩٩١ في البلديات التابعة للجبهة الإسلامية للانتقاد في الجزائر، أسواق اسلامية
 لأعياد الفطر مقابل فراغ الأسواق الرسمية وغلاء الأسواق الموازية). فقد عاد المسجد بؤرة
 مركزية^(٤).

يبقى أن النتائج شديدة التفاوت. والواقع أن قيام «جيوب سلفية» يتم حسب الأوساط
 الاجتماعية والمناطق أكثر مما يتم بحسب البلدان. فحيث كانت الظروف الاجتماعية
 والتقاليد مؤاتية للسلفيين الجدد، استطاع هؤلاء أن يفرضوا مطالبهم دون أن يكون بوسع
 الدولة أن تعارضهم ولو بكلمة. فقد تكون حصون السلفيين جهوية أحياناً (صعيد مصر،
 أرض روم بتركيا، المهاجرون المسلمون في بريطانيا) لكن الأحياء الشعبية في المدن
 الكبرى هي، على وجه الاجمال، الأرضية الأكثر تقبلاً للسلفية الجديدة.

التسوية الثقافية

إن هاجس السلفيين الجدد يتمثل بتأثير الحضارة الغربية المفسد. وما عاد لديهم افتتان
 الإسلاموي بالحدائث أو بالنماذج الغربية في السياسة والاقتصاد والقطيعة التي يريدون
 مباشرتها مع التمازج الغربي، تتم في جسد المؤمن ذاته وفي أنماط معيشته وتتخذ شكلاً
 «ثقافياً» بالمعنى الاثنولوجي للكلمة. إذ يُعادُ تصميم الزي والحركات. فالسلفيون الجدد
 يعودون إلى اللباس التقليدي في حين أن الإسلامويين لم يترددوا في ارتداء أزياء أوروبية،
 ولو بعد «أسلمتها» (منديل ومعطف للنساء). واللافت هو ذلك التباين بين مرشد
 الاخوان المسلمين عمر التلمساني الذي التقطت له صورة عام ١٩٦٢ ببذلة وربطة عنق،
 وزعيم الجبهة الإسلامية للانتقاد، عباس مدني، الذي لا يشاهد الا مرتدياً الجلباب
 والبنطال الفضفاض ويغطي رأسه «بشاشية» بيضاء^(٥). فقد حاول الإسلامويون التوليف
 بين الحدائث والإسلام - أو الأخرى حاولوا إيجاد تسوية بينهما - في حين أن السلفيين
 الجدد يرفضون ذلك: فهم يحرمون كل تسوية مع الغرب؛ يرفضون ربطة العنق
 والضحك واستخدام صبغ التحية الغربية والمصافحة والتصفيق. وهم يعتمرون عن
 اختلافهم بالجانبية والتلافي. ويحاولون اجبار غير المسلم على الامتناع عن الشعائر التي

تعتبر محض اسلامية؛ فالأجنبي الذي يلقي التحية في صيغة «السلام عليكم» يتعرض للزجر والتوبيخ. كما يتجنبون بعض مظاهر المجاملة الاجتماعية حتى لو لم يدينوها صراحةً، (كممارسة الرياضة مثلاً) ويُجِبُّه المؤمن على الدوام بنوع من واجب البرهنة على انه مسلم حقيقي؛ وهذه مسألة عبثية أصلاً، سواء للتدين الشعبي أو لإسلام العلماء، لكنها تكتسب معناها لمن يعيش في مجتمع تبقى آليته غريبة في العمق، كمثّل المهاجرين إلى أوروبا أو كمثّل أبناء المدن.

إن السلفية الجديدة تفترض انكماش الحيز العمومي وحصره ضمن اطار الأسرة والمسجد.

المرأة

وأحد أكثر الاختلافات وضوحاً بين الاسلاموية والسلفية الجديدة هو وضع المرأة. فالتأسيس الإسلامي كان يسمح للمرأة - كما رأينا - بالوصول إلى الحيز العمومي، في حين أن السلفية الجديدة تحرمها منه. وإذا كان هناك مناضلات اسلامويات فلا وجود لمناضلات سلفيات: فمنظمات الجبهة الإسلامية للانقاذ النسائية، هي منظمات صامته على نحو لافت. أما التظاهرات فلا يقوم بها إلا الرجال، ولا يؤم المساجد سواهم. روح المحافظة هنا بديهية. والأجنيات من الطبييات والصحفيات اللاتي كان يقبل بهن الإسلامويون الافغان واليرانيون، أصبحن الآن - أي عند السلفيين - اشخاصاً غير مرغوب بوجودهن. ويضغط السلفيون الجدد للخذ من حق المرأة في الاقتراع (وقد وجدوا في الجزائر على هذا الصعيد حلفاء ما كانوا في حساب أحد، من جبهة التحرير الوطني الجزائري): ولعلها حقيقة ذات دلالة أن تفشل اتفاقيات عام ١٩٩٠ بين المجاهدين الافغان الشيعة الذين تؤيدهم ايران والسنة الذين تدعمهم السعودية، حول مسألة المرأة، حيث طالب الشيعة بمنح النساء حق الاقتراع بينما رفض السنة ذلك. وهكذا تصبح مسألة الأحوال الشخصية (امرأة، أسرة، طلاق الخ) المحور الرئيسي لمطالب السلفيين الجدد.

الإسلاموية الرثة

في اللحظة التي تنزع فيها استراتيجية النطاقات المؤسّمة إلى أن تصبح في أولوية اهتمامات السلفيين الجدد، يُلاحظ تدهور عميق في الجهاز السياسي الإسلامي. فالمفهوم النخبوي للحزب الإسلامي كتجمع لأناس من الطُّهَّار الخالص، لا يستطيع مقاومة تحول هذا الحزب إلى حركة جماهيرية، وهو الأمر الذي أدركه جيداً المودودي، الذي كان حريصاً على أن يجعل من «جماعت اسلامي» حزب نُحِب، والذي أدركه

الاخوان المسلمون الذين كانوا يلحون على الإعداد الشخصي للمناضل. وانتقال هذه الأحزاب النخبوية ذات الاستلهام الصوفي المتين إلى أحزاب جماهيرية شعبية، كالجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، يؤدي إلى هبوط شديد في اعداد المناضلين. هذه الأحزاب الجديدة تسعى، بادىء ذي بدء، وراء تعبئة الجماهير الشعبية بعمل سياسي مباشر. وبما أن انشاءها جاء متأخراً، فإنها لا تحقق انتشاراً عميقاً. والبيانية البلاغية حول الفضيلة تكاد لا تخفي، في هذه اللحظة، الطابع الديماغوجي المحض والشعبي لمثل هذه التنظيمات.

كيف يمكن الجمع بين السلفية الجديدة والتعبير عن المطالب الشعبية؟ كيف السبيل إلى الدخول في اللعبة السياسية انطلاقاً من برنامج يزدري هذه اللعبة؟ كيف السبيل إلى لعب لعبة ديمقراطية نحتقرها؟ ان تحول الحركات الإسلامية إلى حركات سلفية جديدة شعبية ومعارضة، أمر يقوض فرادتها مثلما يقوض اتمودج الفضيلة الذي تبرزه، ويلغيه ويستبدله بالصور أو المظاهر الصورية، بالتالي، بالنفاق. إن السلفية الجديدة اليوم ليست سوى إسلاموية رثة.

والبحث النظري والثقافي الذي كان وصل إلى مأزق الحركة الإسلامية وبات يعاني من القصور، أصبح غائباً مع السلفية الجديدة؛ إذ حلت محله الإيمانية: كل ما يقوله الإسلام صحيح وعقلاني. فلا جدوى إذاً، من البحث عن تسوية مع الحداثة. والأدبيات التي تباع في المكتبات الإسلامية هي مجموعة من الكراسات السجالية الدفاعية التي تقدم الحقائق البسيطة الضرورية للمؤمن في صيغة موعظة وتبكيك ولوم. بل إن السلفية الجديدة لا تطالب بحق التفسير والاجتهاد أو بتجديد الفكر.

وبما أن الإسلام لديه الجواب على كل شيء، فإن مصدر الشرور التي يعاني منها المجتمع المسلم هو ضعف ايمان المسلمين، والمؤمرات الصهيونية أو المسيحية. وهكذا نجد أن الهجوم على اليهود والمسيحيين في مقالات السلفيين الجدد أمر شائع. وفي مصر، يتعرض الأقباط لاعتداءات ملموسة. وفي افغانستان، يندد السلفيون بالفريرين الذين يقدمون مساعدات انسانية بصفتهم أعضاء إرساليات مسيحية (الأمر الذي يدعو إلى السخرية لا محالة، حين نكتشف الماضي العلماني، لا بل اليساروي في معظم الأحيان، لغالبية «الأطباء الفرنسيين» (french doctors). ونحن نجد في هاجس «عدو الداخل» وتجانس الجماعة المسلمة، حرصاً على النقاء الذي يشكل عادة خاصية من خواص الفرق الدينية، لا المجتمعات الوثيقة من هويتها. وعليه، لا يبقى إلا خيار من خيارين: إما أن يعتنق الآخر الإسلام وإما ان يتوقع طرده، الأمر الذي يناقض الرؤية التقليدية للعلماء الذين يقرون جميعاً، ومهما بلغ الاختلاف في موقفهم الايديولوجي، بشرعية وجود طائفة

مسيحية أو يهودية في أرض الإسلام، وفقاً لأحكام الشريعة. وهكذا نستطيع أن نقارن بين عداء السلفيين المصريين الجدد للأقباط والتسامح الذي كان يظهره المودودي ازاء الهندوس، والخطمي ازاء الأرمن^(٦).

وثمة علامة أخرى تدل على تراجع السلفيين الجدد قياساً على الحركة الإسلامية، وهي تقديمهم للمؤثرات الشاذة التي تخلفها التقنيات الحديثة. إذ تشن الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية حرباً ضد أعمدة التقاط البث التلفزيوني التي تلتقط أقنية البث الغربية (ويصبح اسمها في رطانتهم «بارادابوليك»، أي شيطانية). فالسلفيون الجدد لا يُبدون ذلك الافتتان الإسلامي بالعلم والتكنولوجيا. وما يدعون إليه يقضي بالخروج على الحدائث لا تكييفها.

«الملاّت» الجدد

أدى نشر الشعارات الإسلامية في أوساط اجتماعية مختلفة إلى تنوع في صورة المناضلين السلفيين الجدد. وثمة فئتان منهم تلعبان دوراً مهماً: حملة الشهادات العليا، ثمّ، من قد أطلق عليهم اسم «الانتلجنسيا الرثة». وينشط حملة الشهادات العليا، على وجه العموم، في ميدان الجمعيات المهنية، لأسلمة المجتمع مجدداً ولكنّ بعضهم ينشط في مجال الدعوة الدينية، مثل زهير محمود، وهو عراقي يحمل شهادة الدكتوراه في علم الالكترونيات، ويشرف على معهد الدراسات الإسلامية في سان ليجيه دوفوجريه في منطقة نيفر. ومع ذلك فإن معظم المناضلين الناشطين في مجال الدعوة يتحدثون في غالبيتهم من انتلجنسيا رثة سيئة الاعداد، عجل النظام المدرسي المثقل والمأزوم في استبعادها. وما يكتسب دلالة ذات مغزى، هو أن حركة المنضوين الجدد في صفوف الإسلاميين قد انتقلت، في الثمانينات، من الجامعات إلى المدارس الثانوية. وهكذا نجد أنّ مناضلي الشُعبة الطلابية (جمعيت طلبه) من «جماعت اسلامي»، في باكستان، كانوا، عام ١٩٨٣، في غالبيتهم من طلاب المدارس الثانوية وليس من معاهد التعليم العالي.

وجديد هؤلاء، بالقياس على المناضلين الإسلاميين، هو أن الواحد منهم لا يملك اعداداً أكثر ضحالة من اعداد المناضلين الإسلاميين وحسب، بل انه يحاول أن يقدم نفسه على أنه «ملاّ». وإذا كنا نجد في هذه الأوساط الاحتقار ذاته للعلماء الرسميين، الذي لاحظناه آنفاً لدى الإسلاميين، إلا أن هؤلاء لا يبذلون مقدار العداء نفسه حيال رجال الدين. ويتم تلاشي الهيكلية السياسية لصالح إعادة تكوين فئة جديدة من رجال الدين (الملاّت) وأئمة المساجد والمشايخ، ولكن رجل الدين الجديد يعين نفسه بنفسه هذه المرة. لقد فقدوا خطاب الإسلاميين السياسي وتبنوا خطاباً وعظياً يستمدّ شرعيته

من نفسه، وهكذا فإن الملاً يكتسب مجدداً بعداً ايجائياً وإن كانت أماكن إعداده وتكوينه الرسمية مرفوضة، وسيرتدي الملاً الجديد زياً «إسلامياً»، الجلباب الأبيض والشاشية البيضاء. ويعود مسجد الحبي الذي يديره مثل هذا الملاً ليصبح مجدداً بؤرةً للنضالية وقاعدة انطلاق للسيطرة على الحبي وغزوه بدءاً باستخدام مكبرات الصوت: فالحيز المؤسّم هو حيز صوت. وهذه المساجد تصبح ساحة صراع على السلطة بين السلفيين الجدد والدولة، وأيضاً بين مختلف الجمعيات السلفية نفسها. وهكذا تمكنت الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية أن توطّد سيطرتها المحلية، الأمر الذي لم يفلح فيه الاخوان المسلمون العرب.

إنّ التنامي المتأخر «لمراكز الاعداد الإسلامي» التي تُخرّج الآن الدعاة في اطار حركة التبليغ، بات يدفع إلى الشارع مناضلين أفضل إعداداً وأكثر تمرساً بتقنيات «الدعوة»، أي بالوعظ النضالي الذي هو أشد أسلحة الحركة فعالية. وهكذا نرى أن السلفية الجديدة، وريثة الإسلاموية، تنامي خارج «المدرسة» الدينية التقليدية والجامعات الفقهية التي يتم إعداد العلماء فيها. غير أن أهداف هاتين الشبكتين لم تعد متناقضة، لأن هدفهما أسلمة المجتمع مجدداً. والعلماء يتجاهلون الحركة السلفية الجديدة، ولكنهم يحاذرون مناهضتها ويكتفون بالانكفاء وتجنب الأعمال الاستفزازية، كالمواقفة مثلاً، على فتوى الخميني باعدام الكاتب البريطاني سلمان رشدي.

إن رفض تبني استراتيجية سياسية كبرى يفسر تعدد اشكال التعبير العمومي في السلفية الجديدة. ففي افغانستان مثلاً، نلاحظ تنامي نفوذ «السلفيين المحافظين» - الذين يتلقون التمويل عبر القنوات السعودية والوهابية - في أوساط كافة أحزاب المقاومة باستثناء المجموعات المعتدلة. ومحازبو هذه الأوساط هم، على وجه العموم، لاجئون في باكستان، تتولاها المدارس الدينية أو مراكز الاعداد الإسلامي التي يرعاها السعوديون؛ ويتلقون أحياناً دورات تدريبية طويلة في السعودية. وهم الآن يحلّون شيئاً فشيئاً محل جيل المناضلين التاريخيين أمثال مسعود، المتواجدين على الأرض منذ بداية الحرب، ومحل العلماء الذين تلقوا اعدادهم في «المدرسة» التقليدية وأصبحوا اليوم في طور الانقراض. وسوف نرى في الفصل اللاحق المكرس «للمثقفين الجدد»، نشاط هذه المؤسسات والمصدر المعرفي لهؤلاء المناضلين.

اسلام شعبي جديد

إن تدهور الإسلاموية وترديها إلى سلفية جديدة قد أتاح لها أن تتغلغل في أوساط ظلت، حتى ذاك الحين، عصيةً عليها، لاسيما أوساط الإسلام الشعبي والاخويات

الصوفية^(٧). والإسلام الشعبي هو إسلام فلاحي مشبع بالتصوف مثل «البرلوي» في شبه القارة الهندية - وكان دائماً هدف الإسلاميين والسلفيين الاصلاحيين، خصوصاً الوهابية، المعارضة بشدة لكل أشكال التصوف. لكن هذه «الإسلامات الشعبية» أصبحت راديكالية، إذ دفعتها إلى اتخاذ طابع الراديكالية النزاعات (الصراع ضد الشيوعية في آسيا الوسطى وافغانستان، حرب الخليج الثانية) وتطورات العالم المعاصر الاجتماعية: التمدين والهجرة. وقضية سلمان رشدي هي خير مثال على راديكالية الإسلام الشعبي: فقد أثارت هذه القضية في البداية الأوساط المهاجرة الباكستانية في بريطانيا، وهي أوساط شديدة المحافظة على وجه العموم، ثم استولت عليها ايران بعد ذلك، وبعد ذلك فقط. وإذا انتقلنا إلى المثل الباكستاني، اتضح لنا أن تغلغل الأفكار السلفية الجديدة في الأوساط المحافظة والصوفية، أمر بديهي؛ والإسلام الباكستاني موزع على ثلاث نزعات: جماعت إسلامي، وحزب إسلامي، الذي هو حزب قليل الانتشار شعبياً ولكنه نافذ سياسياً. ثم «الديوباندي» الذين يؤطروهم العلماء السلفيون الإصلاحيون، ثم «البرلوي» الذين يجندون مريديهم من الإسلام الشعبي والصوفي. والحال أن هذه التيارات الثلاثة توصلت إلى موقف اجماع في قضية رشدي، وفي قضية التحالف بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة إبان حرب الخليج الثانية. وهكذا فإننا نرى أوساطاً صوفية غير متشددة، على وجه العموم، في تطبيق الشريعة تطبيقاً صارماً، تنتقل برغم العداء العريق بينها وبين الوهابية، إلى السلفية الجديدة. كما أننا نشهد حالياً أيضاً، عملية إعادة توزيع يشهدها التصوف: فقد كانت الطرق والأخويات إما على النمط «الكراماتي»، الذي يفضي بشرائح كاملة من الأهالي، غالباً ما تكون شرائح قبلية أو حرفية، إلى الاعتقاد بـ«ولي» وبقدراته العجائبية؛ واما على النمط الشرعي، من طراز «نوادي التأمل» التي تجمع أناساً متعلمين حول أستاذ يملك كافة المزايا المطلوبة من عالم الدين. والحال ان ما أدى اليه تحديث مجتمعات الشرق الأوسط من تدمير للعصبيات القديمة، قد أضعف هذه الأخويات التقليدية وزاد من هشاشتها. وعلى هذا فإننا بتنا نشهد إعادة اعادة تركيب للأخويات بحيث انها أصبحت أقل صوفية وأكثر سلفية، لاسيما في أوساط الهجرة (كالبارليفيس الباكستانيين في بريطانيا). وهذه الظاهرة واضحة جداً في تركيا، حيث تنامت مؤخراً أخويات حديثة؛ مثل النورصو التي تجمع بين تجديد المريرين من الأوساط الشعبية وبين خطاب سلفي جديد ورغبة في التوفيق بين الإسلام والعلوم الحديثة^(٨).

الفصل السادس

المثقفون الإسلامويون الجدد^(١)

أثرنا مسألة اجتماعيات الحركة الإسلامية ولاحظنا تحدرّ مناظلي الإسلام السياسي من النظام التربوي الحديث: كما لاحظنا كيف انهم يجدون أنفسهم في وضعية تردّ اجتماعي. ورأينا أنهم يطرحون العلماء ويتهمونهم بالتورط مع المجتمع الحديث، ولكن دون أن يمتلكوا المعرفة الفقهية التي يمتلكها هؤلاء، وانهم يطرحون كل تحليل لمجتمعهم يجري بمصطلحات العلوم الانسانية، لأنه «مسيحي» أو «استعماري». ولذا فإنهم في حالة قطيعة مع العلماء مثلما هم في قطيعة مع المثقفين المتغربين الذين يقبلون - مهما كانت مواقفهم السياسية - بفكرة المعرفة العقلية الحديثة الشمولية وغير المرتبطة بالدين. وعليه فإننا سندرس العلاقة بالمعرفة، التي تميز المثقفين الإسلامويين المعاصرين بالنسبة إلى الفئتين الآخرين. ذلك أن هذه الدراسة تبدو لنا مفيدة لتبيان مدى التطابق بين المآزق المنطقية التي يستحيل على الإسلام السياسي الخروج منها، وبين نوع من المآزق الوجودي الذي يستحيل على الإسلاموي المثقف الخروج منه، عينا بذلك التفاوت بين ثقافتين وأحياناً بين لغتين، والتناقض بين الأصل الاجتماعي للمثقف نفسه والأصل الاسطوري للمجتمع الذي يحلم به؛ ثم بين معرفة لا يتحكم بها وبين المقولات التي يفكر هذه المعرفة بواسطتها، وبين الصورة التي يحملها عن ذاته كمثقف وبين مجتمع لا يقدم له أي مستقبل، أي باختصار أن نعرض حال الضيق التي تحياها الانتلجنسيا الرثة الإسلامية والسلفية الجديدة، التي تتألف من اسميهم «المثقفين الجدد». فقد انتهى، كما رأينا، زمن المفكرين ودخلنا اليوم حقبة التكرار أو الهجرة.

العلاقة بالمعرفة

والعلاقة بالمعرفة هي ما يتيح لنا التمييز بين العلماء (بالمعنى الديني للكلمة) والمثقفين المتغربين، و«المثقفين الجدد». فهذه الأنواع الثلاثة من المثقفين ليست مقصورة على عالم

المسلمين (ذلك أننا نجد في التاريخ الثقافي الغربي) ولكنها تتعايش الآن، أي في الحالة التي تعيننا هنا، في صورة فريدة. وثمة أربعة معايير تميّز العلاقة بالمعرفة «المثقفة» (أي معرفة المثقفين مقابل المعارف التقنية أو الأسطورية):

— تحديدها للنص - المرجع أو للمدونة - المرجع (المكونة من جملة نصوص).

— طرح مبدأ جامع (Universal) يكون مبدأ تفسير العالم وتوليد المعنى، وذلك عبر توحيد الحقل الاجتماعي بواسطة منظومة قيم (قيم دينية، خلقية، سياسية أو حتى مجرد قيم «عقلانية»)

— أداة مقالية، اللغة كمبدأ تفسير عقلائي.

— وأخيراً تعيين «آخر» (كالعلماني بالنسبة لرجل الدين، أو الأمي بالنسبة للمتعلم، أو الحسّ المشترك أو الإدراك المشترك بالنسبة للفيلسوف)، على أن يكتسب هذا التمايز عن الآخر شكلاً مؤسسياً (وذلك بشهادة علمية أو بالانتماء إلى هيئة أو جسم أو ممارسة مهنة) أو أن يُعايش كقيمة.

يتميز «العلماء» والمثقفون على الطريقة الغربية، أولاً، بعلاقة كل منهما بمدونة. أما بالنسبة لعالم الدين، فإن المدونة مغلقة. فهي معطى لا يحتاج إلى شرح: معطى استقر في المفارق المتعالي والماورائي بحيث إن الصلة بها هي صلة دينية، وبالتالي غير نقدية. المدونة أولاً، هي مكتبة، بحيث إن قوام دروس العلماء يكمن في استظهار عدد محدد ومحدود من الكتب، التي هي تفاسير وشروحات للكتاب باطلاق. المدونة متجانسة حتى ولو كان هذا التجانس خُلُقاً لاحقاً لتكوين المدونة. والخطاب شرح وحاشية: فهو يهدف إلى تفسير وعرض المعطى الآنف الذكر عرضاً عقلائياً مع أن اصوله تجاوز حدود العقل.

الضد من ذلك يُفقد النص، في نظر المثقف من الطراز الغربي، كلّ قدسية. إذ يوضع في سياق تاريخيته وعرضيته. إنه نصّ مفتوح لأن بالإمكان، في كل لحظة، إدخال عناصر قطيعة جديدة وإضافة عناصر أخرى جديدة. النص متغاير بمعنى انه يجمع بين عناصر ذات منشأ ثقافي وتاريخي مختلف. يفترض المثقف سلفاً نزع طابع القدسية عن المدونة وعن العالم. فيستحدث اضفاء الطابع التاريخي على مسألة النصاب السياسي، وهي المسألة التي تمايز اليوم، وبوضوح تام دون أدنى شك، بين مثقفين وعلماء.

يبقى أن الانتقال من صفة «عالم» إلى صفة «مثقّف» ليس عملية تاريخية في اعتقادنا. ويمكننا، بالطبع، أن نعرض التاريخ الغربي على أنه الانتقال من العالم إلى المثقف انتقالاً ينفرد به هذا التاريخ. لكن كما ان العالم يمكن أن ينبعث مجدداً تحت صفات المثقف،

كذلك الأمر، فإن صورة المثقف كانت ماثلة في صفة الفيلسوف اليوناني المأخوذ بهاجس الشأن السياسي، أو في صورة المشرع القروسطي الذي كانت نزعة الاسمانية (أي اعتباره المعرفة لغة، والعلم عرضياً وذرائعياً، والقوانين غير يقينية، والمفاهيم مفتقرة إلى قيمة موضوعية) طريقة في نزع طابع القداسة عن النص، فيُستخرج القانون من إرادة، أي من السياسي وليس من النص، بالتالي ليس من المقدس. إن غياب العالم التقليدي (الديني) في الغرب لم يُفْضِ الى زوال العلاقة القدسية بالنص: فتحديد مدونة مقلدة لا تخضع للنقد، وتُنكر تاريخيتها ولا يصح عليها إلا الشرح والتعليق، أمر نجده في أسطورة الثقافة الكلاسيكية مثلما نجده في الماركسية، لا بل في بعض وجوه الفرويدية: وسلسلة «العودات إلى...» التي شهدتها السنوات العشر من المنصرمة في فرنسا، هي في الواقع رجعة مثقفين إلى سلوكات علماء تقليديين. وكذلك الأمر فإنّ تعليم الماركسية في البلدان الاشتراكية (سابقاً) كان ينتمي هو الآخر إلى تصوّر علماء وليس مثقفين.

مأسسة العلماء والمثقفين

لا يوجد النصاب السياسي إلا في نظر المثقف. ذلك أن هذا النصاب يبقى في نظر العلماء، عَرَضياً قياساً على الأخلاق التي تستخلص من النص. ورفض تمييز الديني عن السياسي يعني في نظر العلماء ازدياد السياسي لا الارتقاء به إلى الشمولي الجامع. يسع «العالم» بالطبع أن يدلي برأيه، باسم الاخلاق المستخلصة من النص في مسائل سياسية، إلا أن تصوّره للشأن السياسي يفضي به إلى تقليد النموذج المؤسس أو إلى التعبير عن فضيلة الحاكم وتقواه. فالشأن السياسي هنا يترجح دائماً بين التجريبية والأخلاقيات. و«العالم» الذي يتعاطى السياسة هو إما أن يكون مستشار الأمير وإما أن يكون منفياً.

على الضدّ من «العالم» الذي يتساءل حول شرعية الأمير (هل يقوم بالدور الموكل إليه شرعاً؟ هل هو مسلم صالح؟)، يتساءل المثقف حول مشروعية الدولة أو شرعيتها. وهو يريد دائماً أن يكون على مبعدة قادراً على التفكير حول أسس هذه المشروعية التي لا تقتصر على قدرة الدولة على تحقيق أنموذج أخلاقي أو ديني، وإنما تدور حول أصل الدولة نفسه. فهو يظهر إذاً عندما تكون الدولة قائمة كمبدأ منفصل عن شخص الحاكم، وموجودة كسيرورة تاريخية. التاريخ يحل محلّ الأمير. ذلك ان التاريخ هو الشمولي الجامع في نظر المثقف.

ثمة نقطة مشتركة بين المثقفين على الطريقة الغربية وبين «العلماء»، وهي أن مرتبتهم الاجتماعية يتم ضمانها عبر اجراءات تنصيب وترخيص تميزهم عن الجمهور. «فالعالم» هو تلميذ المدارس الدينية يُنصّب من قبل معلم أو من مجلس علماء. والمثقف هو حامل

شهادة جامعية اختتم دراسته، في معظم الأحيان، في الغرب. وكلا الرجلين يريدان الحصول على «مهنة»، المثقف في الجامعة خصوصاً و«العالم» في النظام القضائي. التوسع المعاصر في جهاز الدولة يجعل منهما موظفين، متنافسين أحياناً، لشغل بعض المناصب أو للإعراب عن الايديولوجية المسيطرة، ولكنهما متضامنان من حيث كونهما ممثلين لمؤسسة الدولة^(٢).

وبقاء العلماء في العالم الإسلامي ظاهرة بارزة: فالعلماء لا يزالون يحتفظون بشرعيتهم إن لم يمتلكوا شيئاً من السلطان. وهم موجودون، خلافاً لما يجري في الكنيسة الكاثوليكية، بوصفهم طائفة مهنية لا بوصفهم اكليروس. أي أنهم لا يستمدون مرتبتهم من مؤسسة هم أعضاء فيها، وإنما من علاقة بمعرفة مكتسبة وفق اجرائيات تحددها وتضبطها الطائفة المهنية - أو ظلت تضبطها - إلى حين مبادرة بعض الدول، من المغرب الأقصى إلى الاتحاد السوفياتي، لإنشاء سلك «اكليروس» من الموظفين يستمد شرعيته من الدولة. وطائفة العلماء لها شبكتها الخاصة التي بها تعيد انتاج نفسها، (المدرسة الدينية)، ولكنها تواجه اليوم مشكلة انخراط اجتماعي واقتصادي: فما هي فائدة «العلماء» ومن يدفع لهم أجورهم؟ و«العلماء» ليسوا على طريق التهميش بل على العكس من ذلك، انهم يسيرون على «طريق التحديث». ففي قمة الهرم، يتزايد شبه المدارس الدينية الكبرى بالجامعات، كما أن «العلماء» أصبحوا موظفين، الأمر الذي يقرب وضعهم من وضع المثقفين المتغربين. أما في أسفل الهرم فإننا غالباً ما نشهد تردي أوضاع رجال الدين الصغار، (الملاّت) الذين أصبحوا مجبرين على ايجاد مهنة أخرى: عامل مهاجر أو بائع جوال، شأنهم في ذلك شأن «المثقفين الجدد».

المثقف الجديد: المُنَمَّى الذي يفتقر إلى الدولة

ما الذي يسمح لنا بالحديث عن «مثقفين جدد»؟ أولاً التغيير السوسولوجي الذي لاحظناه في الفصل الثاني: بروز فئة جديدة من المتعلمين الوافدين من انتشار حديث العهد للمدارس خلال مرحلة انفجار سكاني وتباشير من الدولة، وفق نماذج غربية. ولا يجد هؤلاء المتعلمون الجدد موقِعاً أو مهنة تتناسب مع توقعاتهم ورؤيتهم لأنفسهم، لا في جهاز الدولة (بسبب التخمة في الادارات) ولا في النظام الانتاجي (وهن الرأسمالية الوطنية) ولا، من باب أولى، في الشبكة التقليدية (تدهور مرتبة المدارس الدينية) أو الجامعة الحديثة (حيث يشعر المثقفون المتغربون أنفسهم أنهم قد تمتّ تنحيتهم). وفي حين استطاعت المجتمعات الغربية أن تدمج، على نحو متباين، البرجوازية الصغيرة الوافدة من التعليم الجماهيري بأن قدمت لأبناء هذه الطبقة وضِعاً و«مهناً»، فإن المتعلمين

المتأخرين في العالم الإسلامي لا يلقون اعترافاً اجتماعياً حقيقياً أو رمزياً، بما يرون أنه مكانة جديدة. والجدير بالذكر هنا أن القوم يصرون على استخدام عبارة «متعلم» بالعربية (وتعليم كرده في افغانستان و Educated في باكستان) للإشارة إلى فئة لم يعد لها أي تسمية في الغرب. فعبارة «تلميذ ثانوي» أو «جامعي» الخ... تشير إلى تعيين حالة وليس نتيجة. كما أنه لم يعد يُقال «حامل شهادة» أو «حامل شهادة بكالوريا» لتعيين فئات: فالحدود التي ترسم الاختلاف بين «أهل القلم» والعامّة، تتلاشى تحت التأثير المتضافر لإفقار الطبقات الوسطى ولعمليات محو الأمية ودمقرطة الوسائل الناقلة للمعرفة (التلفزيون، الكراسات والمطبوعة المستنسخة، والشرائط المسجلة) والتي تسهل الوصول إلى خطاب معمم في متناول الجميع. لم تعد المدونة تُحدّد بمكان الاكتساب ولا بسياقه: فكل مطبوع، لا بل كل ما هو منطوق (الأشرطة) هو مدونة. ويتأني عن هذا التشوش في حقل المعرفة تشوش في وضعية «المثقفين». والمثقفون الجدد يحيون في حالة ضغط متواصل: فهم يطالبون بحقهم الحصري في استخدام الرمزي (خصوصاً أنهم ينكرون ذلك على المثقفين المغربين لاقتقارهم إلى الأصالة، وينكرونه على العلماء لتقليديتهم المفرطة ومراعاتهم للسلطات غير الشرعية) في حين أن حدود تمايزهم عن الآخر، أي عن «غير المتعلم»، تبدو واضحة للعيان لجهة المكانة الاجتماعية والمهنية. فسيلجأ المتعلم هو أيضاً إلى المهن الصغرى لكي يعتاش، وسيعمل، شأن الآخر، غير المتعلم، كسائق تاكسي أو كحارس ليلي. فالتعلم لا يمنح المعرفة أو السلطة أو المكانة.

وعلى هذا فإن ما يزيد في أهمية إبراز المرء ذاته «كمتعلم»، هو غياب السمة البديهية لهذه الصفة: فلا مكانة اجتماعية ولا معرفة عملانية (كمعرفة التقني) ولا دخل مالي ولا حيز مؤسسي كالمسجد. وهكذا فإن المثقف الجديد سيؤكد هويته بواسطة زيّه (الزّي الإسلامي الذي يجمع بين العودة إلى تقليد غالباً ما يكون غير معاصر، وبين علامات الحدائث، كالقلم أو السترة المجلد (باركا))، ولغته (استخدام لغة غير عامية تكثر فيها المصطلحات والاستعارات)، وأيضاً، لا بل خصوصاً، عبر الاحتجاج السياسي، أو - في حالة الاخفاق - عبر الانكفاء إلى الفرقة. ويتم اختراع التمايز، أي اظهار فارق يميز الذات عن الآخر، عبر مسرحة الذات، طالما أن الدولة والمجتمع لا يوفران لهذه الفئة، معايير مؤسسية لتعرّف بها إلى ذاتها.

المثقف الجديد بوصفه عصامياً: الترفيقُ (Bricolage) والتصوّف

خلف التحوّل الاجتماعي يرسم نمط جديد لاكتساب المعرفة، من شأنه أن يعيّن بدوره، حقلاً جديداً للمعرفة - ونجد في نمط الاكتساب الجديد هذا ادراكاً وجودياً

(انطولوجياً) وشبه صوفي للمعرفة؛ - ادراك يعمل، على نحو ما، بالوكالة، أي خارج كل اكتساب مُتغيّر ومقالِي - كما نجد في الوقت نفسه ممارسة عصامية حقيقية.

ونقل المعرفة بالنسبة للمثقفين الجدد لا يتعلق بمؤسسة، شأنه في ذلك شأن مكان الاكتساب. كل البشر قادرون عليه وجميعهم «مأذون» لهم به. فالمثقفون الجدد يرفضون نمطي «التأذين» اللذين يخضع لهما العالم والمثقف المتغريين (أن يجاز بعد امتحان أو بواسطة معلم) لأنهما يأتيان في اطار مؤسسة، في حين أن المثقف الجديد يقارب المعرفة انطلاقاً من رفضه لشرعية الدولة والمؤسسة، لا بل والمجتمع أيضاً، لأنها غارقة جميعها في الجاهلية والإثم. فليس هناك «جسم» لطائفة المثقفين الجدد. وعلى الرغم من أن المثقف على الطريقة الغربية كان يطالب دائماً بفرديّة الفكر على أنها موقوفة عليه (وكذلك بحرية الفكر وبالاستقلال حيال الدولة)، فإنه يُعيّن نفسه، شأنه في ذلك شأن العالم الديني، بالجسم الذي ينتمي اليه، واجرائيات الاندماج والمشروعية الخاصة بهذا الجسم. المثقف على الطريقة الغربية، يطلب من الدولة أن تنظم هي نفسها نطاقاً حرّاً داخل المؤسسة (حصانات جامعية، اجراءات مستقلة للنخب والترقية، حرية التعبير).

في حين أن المثقف الجديد هو على العكس من ذلك، كائن لا تدرّكه الدولة في وجوده الاجتماعي. فهو ليس موجوداً اجتماعياً، حيث يعتقد. ومهنته ليست وجوده. وشبكات نشاطه تقع خارج المؤسسة، هذا ان لم تكن سرّية جهاراً. وهو ينشط «بالمصادرة» وتغيير الوجهة والتجاوز (مواعظ، أماكن العبادة الدور التربوية) وفي نطاقات تقع خارج المجتمع التقليدي ولما تدرجها الدولة في السياق الاجتماعي العامل بعد (الضواحي الجديدة): وتفضل الدولة أستاذ جامعة ماركسياً على مثقف جديد، ومتشرد إذ تجد فيه أهون الشرين. فمشكلة ذلك أن الشرطة كانت على الدوام تمثل في اعتلام وسَط، سواء كان للعصابات أو لأصحاب الأفكار «الهدّامة»، أو شارعاً ساخناً أو كلية جامعية: أي تحديد الوسط وحصره لكي يسهل ضبطه^(٣). والحال أن ثمة علاقة واضحة جداً بين تصوّرات المثقف الجديد المعرفية وبين عدم استقراره الاجتماعي. المثقف الجديد انسان اختار طوعاً أن يكون خارج السويّة وبمناى عن القواعد والمعايير، حتى ولو كان يحلم بمجتمع جديد.

ما هي مدونة المثقف الجديد؟ انها مدونة مُبعثرة ومستعارة من مصادر مختلفة. (دراسة على الطريقة الغربية، مدونة دينية، كتب مدرسية وضعتها الدولة تبعاً لمقتضياتها الايديولوجية وحاجات مشروعيتها...) ولا يمكن بلوغها الا بالتبسيط والتجزئة. فهو يجمع بين البرنامج الدراسي للمؤسسات «الحديثة» التي ارتادها، وبين التقاليد الدينية التي

يصل إليها بطريق غير مباشرة (ارتداد مدرسة دينية في طفولته، أو برواية أحد أفراد الأسرة، بانتظار الداعية الذي يطرق الباب). والمدونة في كلتا الحالين مبعثرة متناثرة، فلا يتناولها ككل، أو يدركها كجميع. وتقنيات التعلم في كلا المجالين، متماثلة لأنها مبنية على الاستظهار والتذكر والتكرار: فالطالب يتعلم استظهاراً فترات معرفة^(٤). ومع ذلك فإن هذه الموازة الظاهرة لا تنتج الأثر نفسه. فالمدرسة الحديثة تفتقد إلى المقارنة التربوية والتدرجية مثلما تفتقد إلى الوجه الموحد للأستاذ (لأنه مرهق، قليل الأجر بحيث إنه يعتمد إلى تعريم الأهالي كلفة جهوزيته). أما «المدرسة» التقليدية فإنها تشكل «وسطاً» اجتماعياً وثقافياً وعاطفياً. يكون المدرس فيها بمثابة طلابه وعليه تثبت صورة الوحدة لمعرفة لا يمسك الطالب بناصيتها. وأخيراً فإن «العالم» يكون متيقناً من المدونة وانغلاقها حتى ولو كان محتواها لامتناهياً. فالمثقف يحيل دائماً إلى الأصل. وهذه المدونة تضمنها السنة والتاريخ وهي مختومة بفعل الايمان، أي الايمان بوحي وسعته الشروحات. ولكن عبر أية عملية سيتم للمثقف الجديد احياء الطابع الجامع للمدونة المبعثرة؟

إن علاقته بالمعرفة هي علاقة عصامي. فالمعرفة تكتسب في اشكال جزئية (كتب مدرسية، مقتطفات، كراسات للعموم) وموسوعية ومباشرة: فالمثقفون الجدد يتكلمون في كل شيء دون الحاجة إلى توسط تعلم أو منهج أو استاذ. وكون المعرفة في متناول الجميع يفترض التوصل المباشر إلى محتوى أصبح عقدياً جامداً عبر إخفاء مجريات نشأته. ووسائل الإعلام الجديدة كالإذاعة والتلفزيون والأشرطة المسجلة والكراسات المستنسخة الزهيدة الثمن، تبث شذرات من هذا المحتوى. والمثقف الجديد مُرْمَق، أي أنه يمارس عملية تركيب التنف والشذرات، على هدي مسارات شخصية، ومحاور من العلم، ووفق طريقة استخدام لم تنشأ عن العالم المفهومي الذي تنتمي إليه المحاور التي يفترض به أن يجمعها في كل متخيل أكثر منه نظرياً^(٥). وهو يعرض عن غياب المدونة الحقيقية التي يفترض به تملكها والتحكم بها بالاحالة إلى معرفة رمزية شعارية تُستعرض دون أن يتاح تمحيصها ذلك أن هذا الالتفاف يفترض بالضبط أن يكون المرء علمياً أو دينياً، وهو الأمر الذي لا تتيحه الشبكة المدرسية «الحديثة» التي تنتج المثقف الجديد. وهكذا ندرك كيف أن العلم باطلاق (أي ذلك الذي يتيح للمثقف الجديد أن يقول «لقد برهن العلم الحديث على أن...») والقرآن (الذي لا يعرفه المثقف الجديد معرفة حقيقية صالحة ولكنه يعلم أن فيه جواباً عن كل مسألة) أو المادية التاريخية (في الماضي...) تلعب هنا دوراً مرجعياً لا دور موضوع المعرفة لأنه كلما كان حقل المعرفة لامتناهياً ومفارقاً تدنت الحاجة للإجابة عن محتواه.

وحقل المعرفة الشعارية هذا حقل شاسع لا يُغلق ولا يُحدّد: بحيث يمكن الحديث عبره

عن الاجتماعيات أو الفيزياء النووية أو الاقتصاد أو الفقه. وبالطبع، فإن مثل هذا التصور يذكر بكتب الفلسفة المقررة في المدارس الثانوية الفرنسية مثلاً، ولكن يعوزه المنهج أو، الأخرى، تعوزه فكرة المنهج والحضور الموحد (أي «الاستاذ» في التعليم الثانوي الفرنسي). وما يزول هو طقس نقل المعرفة، وهو أمر بالغ الأهمية للعلماء كما للمثقفين: إذ تبدو المدونة في المتناول مباشرة وجاهزة للاستخدام. ولذلك نجد أن احدي لازمات الخطاب لدى المثقفين الإسلامويين الجدد، هي: «كل شيء موجود في القرآن» يليها عرض فوري للبرهنة على أية موضوعة مقترحة.

يبقى أن غياب الوسطاء يجعل أن تتم إعادة تكوين هذه المعرفة كحقيقة وككل جامع، انطلاقاً من موقف ديني: والموقف الديني (مضافاً إلى ضعف الانخراط الاجتماعي) هو ما يميز المثقف المسلم الجديد عن نظيره الأوروبي، أي ذاك المثقف والوافد، هو أيضاً، من النظام المدرسي الجماهيري، ويتملك مدونة على الطريقة العصامية والنمط الأيديولوجي، والذي قدم جمهرة «يسارويي» ما بعد عام ١٩٦٨. فالمثقف المسلم الجديد يستعير من الإطار الديني الوجه الموحد الذي يُعزز المعرفة التي تقدمها المدرسة. وهذا الشكل الجديد، يقوم بادماج معارف مجزأة حديثة جرى اكتسابها بطريقة عصامية في اطار فكري قرآني يفصل صورة جميع مفارق وكل متعالٍ، هو التوحيد (أي وحدانية الله التي تمتد إلى الخلق) بما هو حيز التقاء كافة المعارف، على مصطلحات مستمدة من الستة ومشفوعة بشواهد من الآيات، مع طرحها - أي طرح هذه المصطلحات - كمعادل لمفاهيم مستمدة من الايديولوجيات الحديثة. والمعرفتان (المعرفة الحديثة التي جاءت من الكراسات والكتب الموجزة، والمعرفة القرآنية التي تقتصر على الشواهد) إنما تغطيان، في الواقع، عملية «ترميقي»، أي عملية توليف محاور المعرفة داخل جميع لا يساوي المجموعة التي يغطيها. غير أننا نجد أيضاً، في هذه المعارف التي يسترجمها المثقف الجديد، ترسيمات ايديولوجية جاهزة كما في الماركسية. غير أن التوليف بين هذا الشتات من العناصر سيتخذ أشكالاً مختلفة، وفق ما يكون عليه المؤلف بينها، أهو اسلاموي مسيس أو سلفي جديد؟

الأول يغلب النطاق المفهومي المستمد من الايديولوجية المستعارة، في حين أن القرآن لن يقدم سوى المصطلحات التي تتيح إعادة كتابة الماركسية بمصطلحات قرآنية، كما لدى جماعة «حزب الله» الإيرانية (مستضعف/ مستكبر، مثلاً) وسوى التوحيد، بما هو النطاق الاسطوري الذي تتم فيه وحدة توليف وترميقي شتات العناصر المتنافرة المستعارة. ومثل هذا المسعى يذكر «بلاهورت التحرير» المسيحي. اما السلفية الجديدة فإنها، على الضد من ذلك، تقتصر على تركيب شذرات المعطيات العلمية المبسطة في حواشي

موعظة دينية: السلفية الجديدة تفهم، وهي الأقل تسيئاً من الإسلامية وأقل انشغالاً بمسألة الدولة والثورة، مسألة اقامة مجتمع اسلامي حق على أنها أسلمة جديدة للمسلمين الذين احتكوا بالعالم الغربي وليس بالثورة، وبذلك تلتحق برجال الدين التقليديين.

رفض المنهج، رفض الجامعة الحديثة

لنعد الآن إلى نقطة تبدو ثانوية في الظاهر، ولكنها النقطة التي يلتقي فيها مفهوم المعرفة هذا والموقف حيال الدولة والمؤسسات: إذ يشكل الامتحان المدرسي والجامعي موضوع احتجاج عام؛ وهذا الاحتجاج لا يعبر عنه الإسلاميون فقط^(٦). إذ ينبغي أن يفهم رفض الامتحان، على أنه رفض التوصل إلى المعرفة كاجراء قسري له معاييره، فالامتحان ينفي اشهار الذات، وينكر المعلم وصورة المعرفة كحقيقة مؤسسة على ما هو مفارق. ذلك أن الصلة بالمعرفة عبر الامتحان، هي علاقة تحليلية وتفترض التقدم التدريجي الذي يمكن قياسه بالسنوات (سنوات الدراسة). ورفض الامتحان لا يضع فكرة التدرج في اكتساب المعرفة موضع شك (فلا شيء أكثر تدرجاً من التعليم الصوفي)، ولكنه يستبعد فكرة أن المعرفة قابلة للتفكيك والتصنيف، أي، باختصار، يرفض أن تكون المعرفة عملية اختزال وليست تمثلاً لكل جامع. فصورة المعرفة التي تعود خلف هذا الرفض للامتحان هي من جهة أولى، صورة المعرفة في «المدارس الدينية» التقليدية، حيث تتم المراكمة وفق وتيرة استيعاب التلميذ الخاصة، وهي، من جهة ثانية، صورة المعرفة الصوفية، حيث التوصل إلى المعرفة الكاملة (والى حالة الإنسان الكامل) يُضائل من أهمية السبيل الذي سلك لامتلاكها. فثمة هنا، كما في اسطورة الكهف الافلاطونية، قفزة نوعية بين التعلم والمعرفة. في حين أن المفهوم الغربي، الديكارتي، للمعرفة، لا يرى في العلم إلا مجموع عمليات التشابه. اما في العلوم الانسانية فإن طرائق فهم الواقع العيني هي أكثر غنى بما لا يقاس، من هذا الواقع، كما أنها لا تتلاشى أمام النتيجة، وهنا يكمن الفرق الكبير: ذلك أن مناهج بلوغ المعرفة تكتسب قيمة في حد ذاتها في العلم الغربي الحديث، في حين أنها تُلقى في سياق بلوغ «الواحد». والامتحان الجامعي يظهر أن بلوغ المعرفة يرتبط بالطريقة التي قررت بها مؤسسة ما تقطيع المعرفة (خصوصاً ان قوام الامتحان هو اسئلة واجوبة تستظهر غيباً) وليس بجوهر المعرفة: إنه نفي للمعرفة كوحداية. والحال ان هذه الوحداية هي الفرضية المسبقة لكل عصامية معرفية، ولكن «أيضاً» لكل دين.

ثم إن رفض مبدأ المصادقة على المعرفة بواسطة المؤسسة يقام عملية نزع طابع الشرعية عن الدولة، التي هي دائماً عملية كامنة في بلد مسلم، ويعيد طرح مسألة

السلطة: من هو المعلم؟ ذلك أننا إذا ما عدنا إلى معيارنا الأخير، معيار التمايز مع «الآخر»، أي ذلك الذي لا يعلم ولا يعرف، (سواء كان جهله «أمية» أو «جاهلية») وجدنا أنه لا يمكن أن يكون معلماً إلا بفعل سلطة، أي بالعنف، وذلك في ظل غياب طرق قائمة ومعترف بها من قبل المثقفين الجدد. إنه عنف المثقف الجديد في مواجهة عنف الدولة.

الانسان الكامل

إذا كنا ندرك أن يكون بوسع المعارف أن تتحد في التوحيد الإلهي، فكيف يمكن لهذه الوحدة أن تعمل في الإنسان؟ هنا نرى المثقفين الجدد يرجعون، إلى هذا الحدّ أو ذاك من الصراحة، إلى مصطلح قديم من مصطلحات التصوف الإسلامي، أي «الانسان الكامل»، وهو الحيز الذي تنصهر فيه كافة المعارف، ليس لأنه سلك طرق اكتسابها، بل لأنه خلق على صورة الله. ولا يمكن اكتساب المعرفة المدركة ككل مفارق بتراكم كمي ومقعد للمعارف، وإنما بتحول الكائن الفردي إلى الإسلام ليس إلا. ولا يقرأ الكلبي الجامع أو تتصافر المعارف وتلوح العودة إلى العصر الذهبي، عصر الرسول، إلا في أسطورة الإنسان الكامل التام الكلبي، وليس في مدونة أو في تاريخ. وبهذا التصور الصوفي للمعرفة يستكمل المثقف الجديد ترميقه. إذ نعثر هنا على الأولوية الأخلاقية والصوفية التي تسم الفكر الإسلامي كلّه.

أن بلوغ الحقيقة يفترض القطيعة مع الجاهلية، التي هي جهل قوامه معارف مزيفة أكثر منه خواء وفراغاً، أو لنقل إنه الاعتقاد بأن هذه المعارف الزيفة تكفي للمء العالم. وكما أن الجاهلية هي موقف علم خاطيء بمقدار ما هي إثم وكبيرة من الكبائر، كذلك فإن المعرفة الحقيقية هي مسألة اخلاقيات وإيمان. فتلاوة القرآن تكراراً في كل مناسبة - شأن «البسملة» التي يُستهلّ بها كل خطاب سواء كان سياسياً أو يتناول الفيزياء النووية - إنما هي فعل سحري للاحق المعرفة الجزئية بالوحدة الإلهية وادراجها فيها، ولجعل من يتلو أو يُسمل انساناً آخر غير رجل العلم الذي يقول الشيء نفسه ولكن دون الرجوع به إلى المطلق.

إن الاستعداد الاخلاقي في الإنسان الكامل، هو الذي يمنح معارف الانسان وممارساته وحدتها^(٧). وهذا يفترض أنه يُمكن بلوغ معرفة بمعزل عن طرائق اكتسابها التي توضع موضع شك على مستويين: على مستوى المنهج ومستوى المؤسسة. ذلك أن الأول يُعتبر استجاباً لأنماط تفكير ولايديولوجيات الغريين، وهي أنماط وایدولوجيات تؤدي تحديداً إلى انكار المفارق والجامعية البدئية للمقدس. أما الثاني (المؤسسة) فيُنظر إليه كأداة لدولة دامجة وجاهلية تنكر الغايات النهائية من أجل ضمان سيطرتها وهذا الرفض المزدوج

للمنهج والمؤسسة انما هو علامة القطيعة مع المثقف المتغرب الذي يقر بصحة منهجية وتنظيم المعارف الغربية (ولكنه لا يقبل القيم والفلسفة التي تصدر عنها)^(٨)، والذي يسعى إلى ضمان استقلال الجامعة عن الدولة دون أن ينكر صحة التماهي بين غايات المعرفة وغايات الدولة (كانت المشكلة حينذاك مشكلة «الدولة الصالحة»). أما المثقف الجديد فإنه يضع المؤسسة الجامعية نفسها موضع الشكّ لجهة طرقها كما في صلتها بالدولة.

هذا الإلحاح على «التوحيد» يجرد المعارف الجزئية من قيمتها، بما هي معارف جزئية (من هنا عدم احترام البحث)، ولكنه يعزز من قيمة استخدامها لغايات المناقحة أو كسب الفئات الاجتماعية مجدداً. إذ يعثر الداعية المثقف هنا، شأن المهندس الإسلامي، على معنى في نمط الاكتساب العصامي: فترميح المعارف الجزئية ليس في نظرهم دلالة جهل، بل يشير إلى العلاقة الجوهرية الأساسية التي تقيمها المعارف الجزئية مع الحق، مع تعالي الله. المعرفة ليست نتيجة عملية حملية وانما هي رمز صوفي ينعكس ويتجزأ على أوجه العالم المتعددة.

وعلى الرغم من أن المثقفين الجدد يجردون التصوف من قيمته فإن صورة الانسان الكامل الكامنة في صلتهم بالمعرفة وبالفعل وبالزعيم، صوفية المصدر. غير أن هذا التصوف يحيل إلى صوفية نضالية غازية منافحة عن الشريعة أكثر مما هي صوفية كراماتية شعبية. وغالباً ما تستقى المصطلحات الإسلامية من العالم الصوفي: الدعوة، المبلغ الخ...^(٩) فالهدف هو إعداد إنسان كامل، عالم ومجاهد، وعلى الأخص، إنسان حقّق ضرباً من «التحول الذهني»: ذلك أن ما يكمن في ما وراء قوام التكوين هو الإعداد لرؤية جديدة للعالم. والاعداد الايديولوجي أكبر أهمية من اكتساب المعارف.

تفترض أسطورة الإنسان الكامل رفض التمييز (باستثناء التمييز بين الجنسين). فلا أعراق ولا قبائل ولا شعوب ولا طبقات ولا مذاهب. والتاريخ ليس سوى فاصل، إنه فترة اعداد وجهته الرجوع إلى العصر الذهبي. من هنا صعوبة التفكير في القطيعة والاختلاف والمسافة، وصعوبة التفكير في الاخفاق. فكل تمايز لا يبنني على جوهر من نمط أخلاقي أو ما وراثي (الباطل مقابل الحق كما روج الايرانيون لحرهم مع العراق) يصبح نتاج مؤامرة وتدخل خارجي ضد ما هو واحد. وتتضح موضوعة وحدانية الحزب السياسي على هذا النحو: «لا حزب الا حزب الله».

تقريب العلم

هل ينبغي أن نرى في هذا الترميق أثر أزمة ثقافية واجتماعية أم رغبة في اعادة بِنْيَتِه

حقل المعرفة، وإعادة بناء نظام؟ إنَّ الإسلاميين، شأن السلفيين الجدد، يمتدحون «العلم» الذي هو أولاً معرفة دينية، ولكن أيضاً هو المعرفة بعامة، ما يعني غياب الحدود بين ميادين المعرفة. ولقد رأينا (في الفصل الرابع) رفض الإسلاموية العميق للعلوم الانسانية المتهمة دائماً بتفكيك الكل - أي العالم، المجتمع، النفس الانسانية - وتفكيك الواقع نفسه، وبالتالي بنفي الوجودانية الالهية. فالمعرفة الأخلاقية، دينية كانت أو انثروبولوجية، لا يمكن إلا أن تكون موضوعاً لشروح وحواشٍ لأن مصدرها الوحي. أما العلوم الدقيقة، فإنها في نظر كافة الاصلاحيين الإسلاميين في هذا القرن العشرين، تطرح قدراً من المشكلات الفقهية أقل مما تطرحه العلوم الانسانية: فالله اعطى الإنسان العالم الطبيعي ليكتشفه (اطلبوا العلم ولو في الصين، كما يقول الحديث النبوي المشهور)؛ أما مبادئ العلم الحديث الأساسية، فإنها موجودة أصلاً في القرآن في صيغة استعارة، لأن أناس زمن الوحي كانوا عاجزين عن ادراك هذه المعرفة^(١٠)، ودراستها لا يمكن الا أن تفضي إلى الوحدة: وحدة الخلق.

ويُرى إلى العلوم المحضنة أو التطبيقية، على أنها شاهدة على تماسك الكل، وعلى الارادة الالهية وعقلانية الواحد. فالتبسيط هنا، هو سيّد الموقف. وإن سعي المثقفين الجدد لاستغلال المعارف التقنية واستخدامها بطرق مختلفة، (وهذا ما يأنف منه المثقفون المتغزّبون)، ميزة يتصف بها هذا الإدراك للوجودانية التي تدحضها العلوم الإنسانية، فتجد تأكيداً لها في «العلوم الدقيقة» ولكن على وجه الأمثلة والدفاع: وهكذا فإنهم يجدون مثلاً في النظريات حول الانفجار الكوني الذي هو ابتداء الحياة (نظرية «Big Bang») الطريقة التي خلق الله بها العالم بقوله كن فكان. وهنا يصبح المهندس داعية أكثر منه مناضلاً: وهو يملك، بحكم مهنته، مخزوناً من الأمثلة والشواهد على عظمة الله. فالعلموية تنسجم مع الديني خير انسجام^(١١).

ثم إن البحث عن مكانة اجتماعية يقتضي التمايز عن «الشعب»، ولأن المثقف الجديد يقصّر عن هذا التمايز، فإنه يلجأ كعوض، إلى نقد التدين الشعبي حيث يستعيد خطاب السلفية العقلاني ضد «الكراماتي»^(١٢) وضد التعبد للأولياء وأشكال التطير. وهنا يكتسب اللجوء إلى العقل والعلم معنى: فالعقلانية أو الرطانة العقلانية، هي الأرضية المشتركة للأوجه الثلاثة: العالم والمثقف المتغزّب والثقف الجديد.

الاجتهاد المهوم

يزعم المثقف الإسلامي الجديد إذاً انه يجيد استخدام أداة عملية (لاحدية) وعقلانية. وقناعته انه عقلاني (ومن هنا قطيعته مع الصوفية)، تجعله يدعو إلى نبذ التقليد

واعادة فتح باب الاجتهاد، لأنها الوسيلة الوحيدة للالتفاف على جماعة العلماء. والواقع أن إعادة فتح باب الاجتهاد يقلل من قيمة المدونة لجهة أن تفسيرها لا يعود المهمة الرئيسية لمن يعرف^(١٣) وخصوصاً لجهة أن المدونة تصبح مجرد نقطة انطلاق، لا بل مجرد مرجع من شأنه دائماً أن يتحول إلى مرجع بلاغي من الأمثال والحكم والشواهد، أي، باختصار إلى مصدر للاستشهادات. فما يريده المثقف الإسلاموي الجديد هو أن يستولي على الشرعية الدينية، لمعارضة المثقف المتغرب، دون أن يتخلى عن مزاعمه العقلانية والعلمية. فسيبدأ خطابه السياسي بمفتتح قرآني، أي ببعض الآيات التي لا ترد هنا تفسيراً لما يقال، بل لإرساء مضمون الخطاب في المفارق والمتعالي، حتى ولو كان كلامه، في الحقيقة، علمانياً، لا بل متمركزاً ويتقابل العالمان، عالم التقليد (القرآن) وعالم الحداثة (الخطاب السياسي) كما في مرآة، يشهد أحدهما للآخر في رطانة خطافية تجنح إلى اللغو العقلاني، إلا أنها غير مُبتكرة. وهكذا فإن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد مجدداً لا تفضي إلى تجديد وانما إلى ترميق. وبما أن المدونة تبقى خارج النقد، [ومعها الاستعارات من العالم الديني أو من مكتبة المثقف المتغرب] فإن الخطاب السياسي يظل موعظة دفاعية فالمثقف الإسلاموي الجديد يريد أن يبرهن على ما كانت صحته سابقة على البرهنة، بحيث انه يظل يسعى على الدوام وراء وسيط لبلوغ هذه المعرفة: ومن هنا أهمية الحزب والقائد والمرشد. القائد يستطيع أن يتكلم في كل شيء، فهو يمتلك المكاشفات حول كل شيء ولكن انهماكه في المهام السامية لا يتيح له الوقت لانتاج معارف خاصة^(١٤). وهكذا فإن المطالبة بالاجتهاد، أي بالتجديد النقدي، تتم على أساس التقليد، أي على أساس المحاكاة.

مأسسة المثقفين الجدد

إذا كان المثقف الجديد هو نتاج عملية تهميش وعدم تكيف حيال الدولة والمؤسسات وأنماط المعرفة، فإنه اليوم يصعد التماسس، وذلك بفضل البترودولار. إذ بدأت ترسم حركة إنشاء مدارس أو معاهد إسلامية من نوع جديد (ما بين «مدرسة» ومعهد جامعي) خلال الثمانينات في كافة العالم الإسلامي: في نيجيريا^(١٥)، وفي إيران كما في لبنان الشيعي، وفي المملكة العربية السعودية كما في فرنسا (معهد سان ليجيه ده فوجيري، الذي انشأه اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا عام ١٩٩٢). وهذه المعاهد الجديدة، الخاصة أو التابعة لدول، تجاهد لاستعادة المدونة ومشروع المثقفين الجدد، لتجعل منهم «مناضلين» أو دعاة، لا بل موظفين. واللافت حقاً أنه حيثما تولت الدولة أعباء هذه المأسسة، فإنها تنجزها في صيغة معاهد أو مراكز إعداد «للمناضلين» كعملية إعادة بناء لمجمل النظام التربوي: فهذا الأخير لا يزال يعمل وفق تباين نمطين، أي بين النظام التعليمي

المتغرب من جهة، والمدارس القرآنية من جهة اخرى (سواء في نيجيريا أو إيران).

لكن هذا المشروع أكثر ما يكون تماسكاً وتطويراً في إيران. فالمسألة هناك هي في اعداد «الانسان الإسلامي»، أي التقني الحديث الذي يفكر وفق الايديولوجية الإسلامية، فيعقل العلم الحديث ويتمثله دون أن تفسده قيم الغرب. وهنا يبدو الانسان الكامل كإنسان ايدولوجي ومتعدد القدرات والكفاءات. ولأن ادراك المعرفة يتم داخل اطار ايدولوجية جامعة (يطلق عليها صراحةً اسم «ايدولوجية اسلامية») فإن الإنسان يفترض أن يكون كاملاً بالوكالة. والواقع أن التحقق الملموس لهذه الكمالية انما يُردُّ، فعلاً، إلى تعدد كفاءات اعداده وتكوينه وحده، وهو اعداد يتراوح بين الفقه واللغات الحية، مروراً بالقدرة على استخدام السلاح ودراسة «علم النفس» الإسلامي. ومن بين الأمثلة على هذا الإعداد نذكر جامعة رضائي استان قدس (المؤسسة الخيرية التي تشرف على مقام مشهد) التي أنشأتها الجمهورية الإسلامية. إذ نجد فيها، في آن معاً، البنى الدينية للمدرسة، والبنى التربوية للجامعة الحديثة؛ فهي حديثة في طريقة التدريس وفي الدراسة التي تحسب بسنوات التحصيل لا بعدد الكتب التي استظهرها وحفظها الطالب؛ وفي مواد التدريس حيث تفوق المواد الحديثة المواد التقليدية؛ وفي بناء القاعات على شكل مدرجات حتى ولو كان الطلاب يفضلون تشكيل دائرة، أو الجلوس على الأرض على كافة المدرجات والمقاعد؛ وفي حداثة التجهيزات التي تعتمد الوسائل السمعية البصرية والمكتبات التي تنظم بالكمبيوتر.. إنها جامعة أنشئت لرجال الدين وللعلمانيين، ولا يبدأ التخصص فيها إلا بعد فترة من دراسة مشتركة بين كافة الطلاب، الذين يتم اختيارهم بعد ذلك، ليصبحوا رجال دين مختصين متعددي الكفاءات.

كانت هذه المعاهد لا تزال قائمة عام ١٩٩١؛ ولكن، يتضح لنا أنها لم تعد تقدم كوادراً علياً وأن عملها يظل هامشياً.

وهناك شبكات اعداد أخرى قائمة، ولكنها تعمل في سياق سلفي جديد محض: فهي تتلقى تمويلًا سعودياً مباشراً أو غير مباشر، وفي إطار الرابطة الإسلامية العالمية في معظم الأحيان. وتتمتع هذه المعاهد بتكنولوجية طليعية (المعلوماتية مثلاً) ولكن محتوى التعليم فيها يركز بالكامل على الأصولية الاصلاحية الخاصة بالسلفيين والوهابيين، ويكون طلابها في معظم الأحيان من «المثقفين الجدد» الذين يتم تحويلهم على هذا النحو إلى دعاة وملأت. وتبدو مقاربتهم للعالم الحديث أشبه بمقاربة الرسائل المسيحية له في الماضي: «تعلم ثقافة الغير لمحاربته بشكل أفضل». فتعليم اللغات والعلوم لا يهدف إلا إلى المقارعة بالحجج: البرهنة على امتياز الإسلام وفضله وقدرته على الاجابة على تحديات

الحدائث، ليس بتكليفه معها، بل على الضد من ذلك، بالعودة إلى أصوله الحقيقية.

وانطلاقاً من هذه المعاهد ومراكز البحث، تامت حركة واسعة من اصدار النشرات وعقد المؤتمرات والندوات. ويختلف الانتاج المنبثق عنها عن الرسالة الإسلامية من حيث إنه يجانب مسألة شرعية الدولة مراعاة للممولين السعوديين، الا أنه يدور حول جملة المسائل الاجتماعية: وعلى هذا فهو انتاج سلفي جديد حقيقي منقطع. كما يرد في هذا الانتاج كلام عن مصرف اسلامي، وعن العلاقة بين القرآن والعلم الحديث. فهذه الشبكة تسمح لنخبة المثقفين الجدد بأن يجدوا تمويلاً ميسراً لكل خطاب محاجج، ولكل برنامج «أسلمة»، ولكل اعادة قراءة للعلم أو للتاريخ بمصطلحات إسلامية: ويغلب انتحال وقرصنة نصوص أخرى. وهكذا أصبح أدب العصاميين نوعاً من التعليم الأكاديمي الذي يتم تداوله في دورة من الانتاج والتوزيع الحديثين.

وإذا كان هذا الانتاج ضعيفاً على الصعيد الثقافي، إلا أنه يخاطب جمهوراً واسعاً، ويتداوله «المثقفون الجدد» ويحتل جزءاً من حقل معرفة فئات شعبية حظها من التعلم قليل، ومنقطعة عن تعليم ذي مستوى بلغتها ولكنها «تحن» إلى «الثقافة»: وهذه الحالة شائعة بين المسلمين المهاجرين إلى أوروبا، الذين يعرفون القراءة والكتابة ولم يندمجوا في ثقافة البلد المضيف، ويمارسون مهنة يدوية أو تجارية (الباكستانيون في بريطانيا). وهكذا يعاد على الدوام انتاج انتلجنسيا رثة.

الفصل السابع

الجيو - استراتيجية الإسلامية: دول وشبكات

إنّ تطور الإسلاموية لا يعود إلى عوامل ايديولوجية وحسب بل يندرج أيضاً في اطار اللعبة الجيوستراتيجية في العالم الإسلامي. وقد أصبح واضحاً اليوم، ان الإسلاموية لم تغير، في العمق، هذا السياق الجيوستراتيجي الذي تتحكم فيه استراتيجيات دول وليس حركات ايديولوجية قابلة لعبور الحدود والقوميات.

واخفاق النموذج الإسلامي هو أولاً اخفاق الثورة الايرانية. فالحرب مع العراق حققت نوعاً من التماهي بين هذه الثورة وبين التشييع والقومية الايرانية: بحيث إن الجماهير العربية تنكرت لهذا النموذج، واقتصر تصدير الثورة بصورة جزئية على الغيتوات الشيعية في لبنان والعراق وأفغانستان.

رأت الدول العربية المحافظة في الثورة الإيرانية تهديداً لها، فحاولت أن تنمي، خارج حدودها، قطباً أصولياً محافظاً لتتمكن من سحب البساط من تحت أقدام الثورة الإسلامية: وقد عمق هذا المجهود الهوة بين الشيعة والسنة، وساهم في انزلاق الإسلاموية نحو سلفية جديدة أشدّ محافظة.

غير أن حظّ الحركات الإسلاموية السنية من النجاح في إقامة نظام سياسي جديد، كان أقلّ من حظّ الثورة الايرانية. ففي أفغانستان، لم يعقب الانسحاب السوفياتي عام ١٩٨٩، إقامة دولة اسلامية، بل أدى إلى تفاقم النزاعات بين المجاهدين الأفغان على أسس عرقية وقبلية أكثر منها ايديولوجية. أمّا الأنظمة العربية فقد تمكنت - مهما اختلفت ألوانها الايديولوجية - من ضبط معارضتها الإسلاموية في كل مكان تقريباً، مع شروعها في الوقت نفسه، في شكل من أشكال الأسلمة التي لا تمس إلا العادات والرموز.

وأخيراً، فإن حرب الخليج الثانية التي أنهضت تحالفاً غربياً وعربياً محافظاً، أدت إلى

خلط الأوراق. فقد رأت القومية العربية نفسها في شخص صدام حسين وهو أبعد ما يكون عن الإسلامية، في حين أن ممولي الإسلاميين الرئيسيين (المملكة العربية السعودية والكويت) وجدوا أنفسهم يقفون إلى جانب المعسكر الغربي. وهكذا فإن الإسلام لم يلعب دور الجامع في الرأي العام العربي.

أما أكثر المجموعات والفصائل الإسلامية تطرفاً فقد أصبحت، كما أظهرت عمليات خطف الرهائن بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩١، مجرد أدوات بين أيدي الدول القائمة (سوريا وإيران)، تاركة الشارع لحركات جماهيرية، مثل الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، وهي حركات فقدت الصرامة الايديولوجية والتنظيمية التي كانت تتمتع بها الأحزاب الإسلامية السابقة.

خلال الثمانينات جاهدت المملكة العربية السعودية وإيران، لتحويل الحركات الإسلامية إلى أدوات في خدمة سياستهما الخارجية، وقد أدت هذه السياسة إلى شق التيار الإسلامي إلى معسكرين: طليعة راديكالية معزولة لم تتردد في استخدام الارهاب، وتشكيلات ضبابية من الأحزاب والحركات التي تحولت إلى سلفية جديدة غير ميسسة بالإجمال. فتنافس البلدان المسلمة فيما بينها، يفسر، جزئياً، لماذا لم تتشكل «أمية» اسلامية: فكل نواة أمية باستثناء الاخوان المسلمين (كمكتب الدعاية الإسلامية في قم، أو الرابطة الإسلامية في جدة) كان أولاً صنيعة دولة خاصة، تهدف، في المقام الأول، إلى اضعاف منافسيها داخل عالم المسلمين نفسه، بحيث إنها - اي النواة الأمية - تخوض نقاشاتها ومناظراتها الايديولوجية في هذا السبيل ولهذا الهدف (التشيع، الوهاية الخ...).

وقد حاولت السعودية أن تفرض نفسها كعزب لكافة الحركات الإسلامية السننية، بما في ذلك الراديكالية منها، كحزب اسلامي الأفغاني، شريطة أن تكون معادية لايران. فكان من شأن هذه المزايدة أن توفر هامش مناورة للحركات الإسلامية مهما كان جانب انحيازها ونموها.

وقد رأينا مؤخراً أن الجزائر تدعم «حركة النهضة» في تونس وتقمع الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، ولعل العكس صحيح بالنسبة لتونس.

أما على الصعيد الداخلي، فإن كافة الدول المسلمة مارست، من جهتها، إزاء الحركات الإسلامية سياسة تجمع بين القمع والاعزاء. متبينة في بعض الأحيان جزءاً من مطالبها، ومحاولة ادماجها أحياناً، في اللعبة السياسية. وأخيراً، فقد يكون أولى الباحث أن يتعد برؤيته عن الترسيمة التي تجعل من الثمانينات عقدَ مواجهة بين الإسلامية

والغرب: إذ لا ينبغي أن ننسى اللعبة الغامضة التي لعبتها الولايات المتحدة والتي حاولت أن تستخدم، على الغرار السعودي، الإسلاميين الشئنة ضد الاتحاد السوفياتي وإيران.

العائلة الإسلامية

نتناول هنا المنظمات والحركات التي تدعي الانتماء إلى الآباء المؤسسين: حسن البنا وأبو الأعلى المودودي. وثمة مركز آخر، سنتناوله بالدرس في فصل لاحق هو إيران الثورة. وقد ترددت هذه الحركات، كما رأينا سابقاً، وتأرجحت أبدأ بين نزعة إصلاحية تهدف إلى إعادة أسلمة المجتمع، وبين منحى ثوري يهدف إلى الاستيلاء على سلطة الدولة. غير أن تصنيف كل منظمة داخل إحدى النزعتين أو المنحيين، ليس بالأمر البديهي (إلا إذا استثنينا الإيرانيين وبعض الفصائل والجماعات المصرية) وذلك نظراً إلى أن قادتها قد تقلّبوا، هم أنفسهم، في مواقفهم السياسية تبعاً لمتخلف الظروف.

تنظم هذه الشبكات حول نطاقات ثقافية: «جماعت اسلامي» في شبه القارة الهندية وفي شتات الهجرة (من جزيرة موريشيوس إلى الضواحي اللندنية، مروراً بجنوب أفريقيا) والايخوان المسلمون في البلاد العربية؛ بينما تتقاطع التأثيرات المختلفة في أوساط المهاجرين المسلمين في البلدان الغربية؛ في المقابل نرى الشبكات التركية مستقلة بذاتها. وأما إيران فلا تمتلك نفوذاً حقيقياً إلا في أوساط الشيعة.

تتسم العائلة الإسلامية السنية بتداول الموضوعات والمفاهيم التي تعرضنا لها بالتحليل في الفصل الأول من هذا الكتاب، وذلك انطلاقاً من مركزين، هما «الايخوان المسلمون» المصريون و«جماعت اسلامي» الباكستانية. والعلاقات بين هذين المركزين وثيقة، ولطالما كانت تقام على نحو متساوٍ. أما في بقية العالم الإسلامي، فإن المنظمات الأكثر تسيّساً قد استعارت موضوعاتها ورموزها ونمطها التنظيمي من الاخوان المسلمين. وأما المجموعات الأشدّ محافظة، فإنها على وجه العموم، استمدت تأثيرها من النصوص المنشورة بإشراف «جماعت اسلامي». والواقع أن «الايخوان المسلمين» نسجوا شبكة نفوذ عبر إيفاد الدعاة، وعبر إعداد مناضلين أجانب في مصر، في حين أن «جماعت اسلامي» والتشكيلات والمجموعات التي تدور في فلكها، قد استخدمت أساساً، كدعامة لتأثيرها، إصدار الكتيبات والكراسات التّقوية الموجهة إلى العامة كما استخدمت أيضاً مؤتمرات الدعوة التي يتولاها «إرساليون»، أو مرسلون جوالون.

الايخوان المسلمون

إن القطب الذي يمتلك الوزن السياسي الأكبر اليوم، هو «الايخوان المسلمون» العرب،

إذ إن كافة فروعهم المحلية تتبع، نظرياً، المرشد المصري. وكان الاخوان قد نظموا في الأربعينات «شعبة ارتباط مع العالم الإسلامي» مزودة بتسع لجان^(١). ولم تُعن هذه الشعبة بالدعاوة فقط. بل أيضاً بتنظيم الصلات بالحركات الإسلامية الأخرى في العالم الإسلامي. وهكذا سرعان ما نشأت فروع للاخوان المسلمين في الأردن وسوريا وفلسطين والكويت، والسودان واليمن. وفي سوريا أنشأ فرع «الاخوان المسلمين» هناك، مصطفى السباعي (١٩٤٥)، الذي اتخذ لنفسه اسم «المراقب العام»، معترفاً بذلك بسلطة المرشد المصري، لكن الاخوان المسلمين السوريين انقسموا إثر سحق الانتفاضة الإسلامية عام ١٩٨٢. فمجموعة عدنان سعد الدين، الأكثر راديكالية، لجأت إلى العراق، في حين أن منافسه ابراهيم أبو غده موجود في المملكة العربية السعودية. أما الاخوان الأردنيون الذين يوجد بين صفوفهم كثير من فلسطينيي المنفى، فيقودهم عبدالرحمن خليفة، وهم يقيمون علاقات حسنة مع جانب من بطانة الملك حسين، أما الاخوان الفلسطينيون، النشطون في قطاع غزة بخاصة، فإنهم أسسوا عام ١٩٨٧ منظمة «حماس» ويتزعمها الشيخ ياسين الذي يطعن بالاجمال في شرعية منظمة التحرير الفلسطينية ويعتبر أن ايدولوجيتها القومية العلمانية (كثير من الفلسطينيين هم من المسيحيين) معادية للإسلام^(٢). وعلى الضد من ذلك، فإن الاخوان الكويتيين قرييون من الأوساط الحاكمة. لكنّ الاخوان لم يحاولوا إنشاء فرع في المملكة العربية السعودية أو بين الأوساط الشيعية.

وبخلاف فروعها التي يقتصر تواجدها على المشرق واليمن، فان جمعية «الاخوان المسلمين» ترعى عدداً من المنظمات الوطنية (بمعنى القطرية) مثل الجبهة الوطنية الإسلامية التي انشئت عام ١٩٤٦ في السودان ويتزعمها حسن الترابي، وحركة النزعة الإسلامية التي يتزعمها التونسي غنوشي (والتي أصبحت تدعى «حزب النهضة» منذ عام ١٩٨٩) أو المجموعة المغربية «العدل والاحسان»، التي يتزعمها عبدالسلام ياسين. اما الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، فكان السعوديون يدعمونها، في حين أن الاخوان المسلمين كانوا أقرب إلى منظمة الشيخ محفوظ نحنح (الذي يتزعم اليوم حزبا متميزاً عن الجبهة الإسلامية هو حزب «حماس»). وأما حزب النهضة الإسلامية (نهضة اسلامي) «السوفياتي» الذي أنشئ عام ١٩٩٠، فإنه لم ينبثق عن الاخوان المسلمين، على الرغم من انه يشاطرهم الكثير من آرائهم وأفكارهم. لقد كان تألق الاخوان المسلمين خارج الدائرة العربية المحض، على قدر كبير من الأهمية إذاً. وهكذا، مثلاً، فإن مؤسسي الحركة الإسلامية الأفغانية (نيزاي ورباني) اعتنقا أفكار الاخوان المسلمين خلال دراستهما في جامعة الأزهر في الخمسينات. وقد تولى رباني ترجمة كتاب سيد قطب، «في ظلال

القرآن»، إلى الفارسية. والتنظيم الداخلي السائد في المنظمات الأفغانية مشابه لتنظيم الاخوان المسلمين العرب، وكذلك أختامها وشعاراتها ورموزها، التي تمثل قرآناً يتوسط سيفين. وثمة أديبات «اخوانية» مترجمة إلى الروسية، وجرى بثها ونشرها في ما كان يعرف «بالاتحاد السوفياتي» - انطلاقاً من مراكز المجاهدين الأفغان في بيشاور (مثل كتاب محمد قطب «هل صحيح اننا لم نعد بحاجة إلى الدين؟»)^(٣) وأخيراً، فإن الحزب الإسلامي في الملايو (ماليزيا) يقيم صلة وثيقة بالاخوان المسلمين.

وعلى هذا فإنه لا وجود للاخوان المسلمين بحصر المعنى، إلا في بلدان الشرق الأوسط العربية؛ وهم تابعون، نظرياً، للمرشد المصري حامد أبو النصر (عام ١٩٩١). والمركز المصري هو، على وجه العموم، أكثر اعتدالاً من بقية الاخوان المسلمين العرب، أو المنظمات الشقيقة التي تبدي حساسية أعظم إزاء طروحات سيد قطب الراديكالية، والتي أذاتها المرشد الهضبي في حينه^(٤). وثمة هيئة دولية اليوم تضمن التنسيق بين كافة حركات الاخوان المسلمين، إلا أن تركيبها ليس معروفاً تماماً، وإن كان يُعتقد أن المصريين يشكلون الأغلبية فيها. ووفقاً لبعض المصادر، فإن «الأخ المسلم» الوحيد غير العربي فيها، هو الأفغاني عبد الرب سيف.

أهمية اسلاموية؟

الأهمية الإسلامية ليست بأية حال، ضرباً من «الكومترن المسلم» بحيث تتبع الفروع المحلية الاستراتيجية التي يحددها المركز. فهناك أولاً عدة مراكز: الاخوان المسلمون المصريون، «جماعات اسلامي» الباكستانية والرابطة الإسلامية التي اتخذت قاعدة لها في السعودية. وانطلاقاً من هذا الواقع تقوم صلات ويجري تعاون حول شبكة علاقات شخصية تخترقها أحياناً خلافات وانشقاقات. والحد الأدنى من القواسم المشتركة بين هذه المراكز والفروع ليس الايديولوجية السياسية، بل التصميم على أسلمة المجتمع وفقاً للرؤية السلفية الجديدة. وعلى العكس من ذلك، فإنه بمجرد أن تطرح مسألة الاستراتيجية السياسية، تبرز التباينات والخلافات كما بدا واضحاً خلال حرب الخليج الثانية.

يقي الاطار القومي هو الغالب اينما كان: وتحدد المنظمات المحلية مواقفها تبعاً للسياسة الداخلية قبل كل شيء. أما البنى التي تتجاوز الخصوصية القومية، فهي، أساساً، شبكات تمويل وبث أكثر منها محافل تنظيم أو قيادة.

وما تبته هذه الشبكات الدولية (أو الأهمية) هو التأثير الثقافي وليس العمل السياسي. فالمال السعودي ضاعف معاهد ومراكز النشر التي تموّل وتبث وتنشر أعمال العديد من المثقفين الإسلامويين الذين يظل انتاجهم في بلادهم الأصلية محدوداً لأسباب سياسية أو

حتى مالية ليس الا. وهذا النتاج المنتخب هو نتاج منافع اجمالاً: انه يهدف إلى ابراز محاسن الإسلام ومزاياه، أو إلى تقديم مشروعات عودة إلى الإسلام في المجال الثقافي أو العلمي، لكي لا تظل الحداثة حكراً على الغرب^(٥): وهكذا تتكاثر الندوات والمؤتمرات والمحاضرات في العالم بأسره.

وثمة دور هام يلعبه نشر الكتيبات والكراسات: فهي نصف دعاية دينية ونصف وعظ ديني، وموجهة إلى جمهور واسع غير مثقف، أي غير قادر على التمييز بين الموضوعات الإسلامية والسلفية الجديدة. ذلك أن رسالة الإسلاموية، التي كانت متميزة تماماً في البداية، تصبح مشوشة خلال بثها، خصوصاً أنه ليس ثمة منظمة هرمية تراتبية تضمن تحولها إلى ممارسة سياسية متماسكة في القاعدة، كما كان الحال بالنسبة للمنظمات الماركسية. فالإخوان المسلمون «وجماعت اسلامي» والمنظمات التركية والشبكات الشيعية تظل «هيئات أركان» ومكاتب دعاية، قبل كل شيء، وليس شبكات نضالية تراتبية مهيكلّة، وقادرة، بالتالي، على تنفيذ خط سياسي وتحويله إلى حركة جماهيرية.

الفصائل المتطرفة

على أطراف تيار «الإخوان المسلمين»، تتحلّق منظمات أشدّ راديكالية، كان الكثير من أعضائها، وبعضهم لا يزال، أعضاء في جمعية الإخوان المسلمين أو المجموعات المنتسبة إليها. وهذه في الاجمال، إما أحزاب قريبة من النمط اللينيني أنشئت في الأربعينات أو في الخمسينات، كحزب التحرير (تقي الدين النبهاني) في سوريا والاردن ولبنان وفلسطين، وإما مجموعات صغيرة إسلاموية راديكالية تستلهم أفكار سيد قطب، مثل مجموعتي «التكفير والهجرة» و«الجهاد» المصريتين. وقد تحقق النموذج «الإسلاموي - اللينيني» على أكمل صورة في أفغانستان عبر «حزب اسلامي» الذي يتزعمه قلب الدين حكمتيار (الذي ذهب إلى حد التحالف مع أكثر شرائح الحزب الشيوعي الأفغاني راديكالية خصوصاً أن محازبي الفريقين يتحدرون من القاعدة العرقية والقبلية نفسها). وقد احتفظ هذان النموذجان، في كثير من الأحيان، بصلاتهما مع شبكات الإخوان المسلمين. وهكذا فإن لحزب حكمتيار علاقات ممتازة مع «الإخوان» الأردنيين، في حين أن منافسه المعتدل، «جمعيت اسلامي»، أكثر ارتباطاً «بالإخوان» المصريين. وأما الفصائل الإسلامية الراديكالية التي تلقت إعدادها على يد «إخوان» قدامى من القريين من أطروحات سيد قطب، والذين خاب أملهم بسبب اعتدال المنظمة الأم، كالجهد الإسلامي الفلسطيني الذي يتزعمه الشيخ عوده والطبيب فقيه شقافي، أو كجيش محمد، الذي انشئ في الأردن عام ١٩٩٠ مثلاً، فإنها تتبنى الايديولوجية

نفسها (سيد قطب) وتؤيد استخدام العنف، وتستعمل الشارات نفسها (جهاد اسلامي) ولكنها لم تستطع تكوين «أمية راديكالية». فهي تنشأ وتنحل، وتبني وتحول أحياناً إلى مجرد توقيع يخفي أعمال دوائر مخابرات مختلفة أو أحزاب سياسية قائمة ولا تريد أن تعلن مسؤوليتها صراحة عن أعمال العنف. وهكذا، فإن حركات التراوح بين المنظمات «المركزية» المؤلفة من كتلة الاخوان المسلمين، وبين الفصائل الصغيرة «الراديكالية»، هي حركات دائمة وثابتة مما يثير الشكوك حول اعتدال الاخوان المسلمين الحقيقي. ولكن يبدو أن الهيكلية الخاصة بالإخوان المسلمين، بصفتها هيكلية «جمعية» لا هيكلية حزب، تسمح بهذا الترجيح العصبي على الضبط، بين الأعضاء والمتعاطفين.

غير أن بعض المجموعات السنية المتطرفة تبدو وكأنها قد تشكلت بصورة محض محلية حول شخصيات كاريزمية، مثل مجموعة جهيمان العتيبي، المسؤولة عن الاستيلاء على المسجد الحرام بمكة (تشرين الثاني ١٩٧٩)، أو مجموعة محمد مزوّه الذي أسفرت انتفاضته في «كانو»، بشمال نيجيريا، عن سقوط أكثر من أربعة آلاف قتيل. فهذه المجموعات تستأنف التقليد المهدي القديم، وهو تقليد صوفي عنيف يجعلها أقرب إلى الفرقة الدينية، منها إلى الحزب السياسي، غير أن التيار المتطرف قد ضعف في مطلع الثمانينات، وفقد مصداقيته نتيجة انتقاله إلى الارهاب ضد أعيان ورجال الدولة في البلدان السنية (مصر) وتحولّه إلى ذراع مسلحة في خدمة المخابرات السرية والأجهزة السورية أو الإيرانية، في لبنان وسواه. ولكن الميراث الايديولوجي لراديكالية سيد قطب سوف ينبعث بدءاً من عام ١٩٩٠، في تشكيلات ضبابية راديكالية جديدة، تشكلت حول «قدامى المحاربين» الشبان في حرب أفغانستان. فهؤلاء الشبان الذين وفدوا إلى أفغانستان من كافة البلدان العربية (وكان بينهم أتراك وأكراد عراقيون، وسودانيون و... زنوج أميركيون)، إنما جاؤوا برعاية شبكات الاخوان المسلمين التي تمولها السعودية، ليحاربوا السوفيات إلى جانب المجاهدين^(٦). وكانوا يريدون أيضاً، اعطاء الدعم الخارجي للمقاومة الافغانية - هذا الدعم الذي ظل دعماً غريباً حتى عام ١٩٨٥ - لوناً اسلامياً حصرياً. وحين عاد هؤلاء إلى بلدانهم بدوا في معظم الأحيان محطّين لاعتدال المنظمات الإسلاموية الكبرى التي كانوا يناضلون في صفوفها، كالجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية. وهم يشكلون اليوم الجناح العسكري الناشط في هذه الحركات. بل إن بعضهم أنشأ مجموعات قتالية، للانتقال إلى حالة الانتفاضة، مثل مجموعة «التكفير والهجرة» (التي لا صلة لها بسميتها المصرية) التي أسسها طيب «الأفغاني»، وهو جزائري نظم في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١، هجوماً على مركز غمار، عند الحدود الجزائرية التونسية، قبل أن يُقتل على يد الجيش الجزائري^(٧).

التلاعب بورقة الارهاب

بقي الإرهاب الإسلامي حتى عام ١٩٨١ (اغتيال السادات) في جوهره مسألة سياسية داخلية. إلا أن هذه المجموعات وجدت، منذ عام ١٩٨١، «عزّابين» في دول مثل إيران وسوريا وليبيا والعراق. فاستخدمت في استراتيجية موضوعة لزعزعة استقرار الدول المحافظة وفي الصراع ضد النفوذ الغربي.

استخدمت إيران وسوريا المجموعات الارهابية الصغيرة التي نشأت من صلب موجة التشييع اللبناني، غير أن السياسة الخارجية لهذه البلدان وفهمها على أنها مجرد تلاعب بالارهاب الإسلامي، يبدو أقرب إلى تبسيط الأمور. فقد استخدمت سوريا أيضاً مجموعات ارهابية علمانية تماماً، مثل مجموعة الفلستيني أبو نضال؛ في حين أن إيران تدعم حركات سياسية غير ارهابية (مثل «حركة الدعوة» في العراق وحزب «وحدت» في افغانستان). وثمة بلدان أخرى لم تتردد في الاستعانة بالمجموعات الارهابية التي تحولت إلى «مرتزقة» لتوجيه «ضربات» محدّدة (ليبيا، العراق). ولكنّ موضوع دراستنا يفرض قصر تناولنا على المجموعات الإسلامية. وهذه الأخيرة لم يتحرك منها إلى الارهاب إلا أقلية. وقد جرى هذا الانتقال إما على أساس تحول راديكالي داخلي خلال السبعينات (في مصر وسوريا)، مع العلم أن المجموعات التي تحولت هذا التحول ما عادت تلعب دوراً على المسرح الدولي، واما على أساس ضرورة دعم ايران بعد حرب عام ١٩٨٠. وسرعان ما وقعت هذه المجموعات الأخيرة تحت سيطرة مخابرات وأجهزة السلطة السورية والايرانية؛ لكن المنافسة بين البلدين العراقيين كانت تعطيلها بعض الاستقلالية الذاتية النسبية والتي كانت تجعل من عملية ضبطها - أي ضبط هذه الحركات - غاية في الصعوبة، خصوصاً عندما قررت سوريا وايران التخلّي عن الارهاب وسياسة الرهائن كوسيلة من وسائل السياسة الخارجية (اما السياسة الداخلية فشأن آخر بطبيعة الحال). وقد أسهم هذا التلاعب بهذه المجموعات، في قطعها عن قاعدتها الشعبية وتحويلها إلى مجرد مرتزقة وإلى إفساد مسار تسيّسها على سبيل رد الفعل: وحده «حزب الله» اللبناني استطاع أن يواصل عمله السياسي الجماهيري (تحت قيادة الشيخ فضل الله) ونشاطه الارهابي (الجهاد الإسلامي) في آن معاً.

المملكة العربية السعودية تدخل في اللعبة

نظراً لاستقوائها بالشرعية التي توليها إياها سيطرتها على الأماكن المقدسة، وعلى الرغم من العائق الذي يتمثل بتعلقها بالوهابية - وهو مذهب ينكره جانب كبير من العلماء السنّة - حاولت السعودية، بفضل البترودولار أن تنمي دعوة دينية محض سلفية

متلافية طرح مسألة السلطة السياسية. وهذا هو الدافع لانشاء «الرابطة الإسلامية العالمية» عام ١٩٦٢، التي تشرف على طباعة القرآن وكتب التقوى وتمول بناء المساجد والمعاهد الإسلامية في العالم بأسره، وتدفع، على سبيل المثال، أجور عدد كبير من أئمة المساجد في أوروبا وبالطبع، ان الرابطة لا تجاهر بانتمائها غير أن نمط الإسلام الذي تروج له هو بوضوح اسلام سلفي محافظ ويتمحور حول العودة إلى القرآن والسنة. وهكذا فإن المملكة العربية السعودية تحاول عبر النشر والمنح الدراسية وتنظيم الندوات والمؤتمرات، دفع النتاج الإسلاموي في اتجاه محافظ.

لقد رفضت ثورة عام ١٩٧٩ الإيرانية شرعية الأسرة المالكة السعودية: («لا مَلِك في الإسلام» كما كانت تردّد الشعارات). ولكي لا تترك المملكة العربية السعودية حكر المعارضة الأصولية أو السلفية لايران، شرعت منذ عام ١٩٨٠، في التوسع في أعمال الترويج، بهذا القدر من التجريبية أو ذاك، لانشاء الشبكات السلفية السنية التي تخاطب، أساساً، البلدان غير العربية أو أوساط المهاجرين في أوروبا. وفي عام ١٩٨٦، اتخذ الملك فهد لنفسه لقب خدام الحرمين الشريفين للتأكيد على الشرعية الدينية التي ينكرها عليه الإسلامويون. أصبحت إيران الخصم الرئيسي، الا أن هذا التناحر تُرجمَ بمصطلحات دينية: إسلام حقيقي ضد البدعة الشيعية^(٨). ثم بدأت تتلاشى الحدود الفاصلة بين النزعة الاصلاحية للاخوان المسلمين القريين من السلفيين والوهابية. وهكذا، فإن صحيفة «الجهاد» التي يصدرها الاخوان المسلمون العرب الداعمون للمجاهدين الأفغان راحت تندد بوصف «الوهابي» الذي يطلق على العرب المؤيدين للمقاومة، معتبرين أنه مؤامرة تسهم فيها الصحافات الغربية وإذاعة كابول و«الكراماتية» الشعبية وصوت أميركا وإذاعة «إيران الحرة»^(٩).

ولأن السعوديين لم يجدوا كوادر من الوهابية، ولأن المذهب الوهابي غالباً ما يلاقي معارضة شديدة في أوساط رجال الدين السنة التقليديين، فانهم لجأوا إلى الشبكات السنية التي يمولونها على أساس علاقات شخصية، وأحياناً على أساس علاقات استلحاق أكثر منه على أساس استراتيجية مدروسة. وهكذا أصبحت المملكة العربية السعودية تمول إما شبكات سلفية، محافظة بالطبع، ولكنها تناصب الغريين عداءً عنيفاً، واما مجموعات اسلاموية أكثر راديكالية وتطالب لنفسها بالسلطة، ولكنها تبدو أكثر قدرة على صدّ النفوذ الإيراني وعلى الحيلولة دون الاستيلاء على أرضية المعارضة والاحتجاج (وهذه مثلاً هي حال «حزب اسلامي» الأفغاني).

شهدت الثمانينات، قيام حزب، هو ثمرة «الشراكة» بين السعوديين والاخوان المسلمين العرب. فقد التزم الاخوان المسلمون بعدم القيام بأية نشاطات في السعودية

نفسها، عى أن يتولوا دور صلة الوصل بين الحركات الإسلامية الأجنبية. وغالباً ما كانت الكويت تستخدم كقاعدة انطلاق لهذا النشاط. واستخدم الاخوان المسلمون أيضاً حركات قائمة منذ زمن طويل على أساس وطني محلي (كجماعت اسلامي الباكستانية) كمراكز بدل في آسيا الجنوبية. وهكذا فإن الاخوان المسلمين لعبوا دوراً أساسياً في اختيار المنظمات والشخصيات التي يمكن أن تستفيد من المعونات المالية السعودية. أما على الصعيد المذهبي، فقد كانت التباينات بين الاخوان المسلمين والوهابيين على قدر من الأهمية، إلا أن مرجعيتهما المشتركة، أي الحنبلية (أكثر المذاهب السنيّة الأربعة تشدداً) ورفضهم للانقسام بين مذاهب، ومعارضتهم الشديدة للشيعنة وللتدين الشعبي (الأولياء)، حصلت لهم أرضية مشتركة لدعوة اصلاحية تقوية.

حرب افغانستان والتعاون بين الاخوان المسلمين والوهابيين

شكلت حرب افغانستان نطاقاً ممتازاً لهذا التعاون: فقد نظم الاخوان المسلمون معونة انسانية «اسلامية» للمقاومة الإسلامية، وأنشأوا «فرقة اسلامية» مكونة من متطوعين عرب، ذهبوا لأداء فريضة الجهاد في أفغانستان. وكان يدير مكتب الاخوان المسلمين في يشاور عبدالله عزام (وهو فلسطيني أردني اغتيل في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩) وكان مرشده الروحي محمد أبو النصر زعيم الاخوان المسلمين المصريين؛ وعبره كان يجري تحويل القسم الأكبر من الأموال السعودية. أما في المملكة العربية السعودية، فإن المسؤول الرئيسي عن هذه العملية، كان الأمير تركي رئيس المخابرات. والشريك الثالث في هذه العملية المشتركة فقد تمثل بمخابرات الجيش الباكستاني (آي.اس.أي). وقد بذل الاخوان المسلمون والسعوديون كل ما وسعهم لتوحيد التيار الإسلامي حول سيّاف ثم حول حكمتيار. واستخدمت معسكرات تدريب المجاهدين الأفغان (ومن بينها معسكر جاجي في مقاطعة بكتيا الأفغانية التي يسيطر عليها «حزب اسلامي») لتدريب المجموعات الإسلامية الكشميرية (وبينها «حزب اسلامي» كشمير) والمورو الفلبينيين، والإسلامويين الفلسطينيين من دون شك، ولا بد من التذكير، استكمالاً للوحة، بأن ياسر عرفات، الذي كان إخوانياً في شبابه، حاول أن يكون صلة الوصل بين حكمتيار ونظام كابول الشيوعي... انطلاقاً من بغداد (بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٠).

وهكذا فإن التمويلين الأميركي والسعودي أسهما في تسليح الشبكات الإسلامية الراديكالية التي ستلتحق بكاملها بمعسكر صدام حسين عام ١٩٩٠. أما الإسلامويون المعتدلون، مثل رباني، زعيم جمعيت اسلامي، والمرتبض شخصياً بالشيخ التلمساني،

ومرشد الاخوان المسلمين المصريين السابق علي محمد أبو النصر، فقد وجدوا أنفسهم مهمشين إثر قرار الاخوان المسلمين الأردنيين والمخابرات الباكستانية بتأييد حكمتيار أولاً. وقد اختار رباني المعسكر السعودي عام ١٩٩٠.

غير أن هذا لم يمنع تيارات أو شخصيات أخرى سعودية، مثل الشيخ ابن باز، المرجع الأعلى في الوهابية، بأن تكون لهم شبكاتهم الخاصة. ففي باكستان، يؤيد رجال الدين السعوديون مباشرة بعض المنظمات السلفية مثل «أهل الحديث»، وهي حركة تأسست في القرن التاسع عشر، وكان البريطانيون ينعونها «بالوهابية»، خطأً في ذلك الحين^(١٠). ذلك أن «أهل الحديث»، خلافاً للوهابيين، يطالبون بحق الاجتهاد. ولهم خلافات فقهية مع المدرسة الحنفية خاصة لجهة طريقة الصلاة^(١١)، الأمر الذي يستفطعه الأفغانيون وهم السنيون الحنفيون، المتزمتون بصورة عامة. وقد تحولوا في باكستان إلى حزب. والغريب أنهم عارضوا مرسوم الشريعة (أي القانون الذي يجعل من الشريعة الإسلامية دستور الدولة)، لأنهم يعتقدون أن الدولة لا تملك حق التشريع حول الشريعة. وقد اغتيل رئيسهم احسان إلهي ظاهر عام ١٩٨٧. و«أهل الحديث» لا يزالون ينشطون منذ القرن التاسع عشر في المنطقة الحدودية بين باكستان وأفغانستان، ولهم مدارس دينية في آتوك وأكورا، وفي كونار (بمنطقة بنج بير)، وقاموا، منذ الخمسينات بإعداد الكثير من رجال الدين الأفغان، لا سيما في مقاطعتي كونار وبدخستان، وهم يفضلون أن يطلقوا على أنفسهم صفة «السلفيين» خلافاً لخصومهم الذين ينعونهم بالوهابية. وقد أقاموا خلال حرب افغانستان إمارات صغيرة (مولوي أفضل في تورستان، مولوي شريك في بدخستان، ومولوي جميل الرحمن في كونار).

ولطالما فضل الوهابيون و«أهل الحديث»، خلافاً للاخوان المسلمين، الوعظ الديني على العمل السياسي، وخاصة الكفاح ضد الصوفية (تدمير قبور «الأولياء» والشيعية. وقد أدى عملهم في افغانستان، وهي موطن عريق للتصوف والمذهب الحنفي، إلى نزاعات دينية بين الأهالي، كان الاخوان المسلمون يشعرون بأنهم في غنى عنها بالتأكيد^(١٢)؛ وأدت التوترات بين شبكات الاخوان المسلمين المحضة والشبكات الوهابية إلى نزاعات، يزيد من صعوبة فهمها، أنها تستند أيضاً إلى تناحرات قبية وعرقية (اثنية). وهكذا مثلاً، فإن «الامارة» الوهابية بمقاطعة كونار الافغانية، التي انشئت عام ١٩٨٥، وبتزعمها جميل الرحمن، تستقطب محازبيها من قبيلة صافي في وادي «بش»، وتلقى دعماً مباشراً من السعودية و«أهل الحديث». وقد تحالفت هذه المجموعة مع «حزب اسلامي» المحلي المنتشر بخاصة بين قبائل مشواني وشنواري، وذلك إلى أن تؤدي حرب الخليج الثانية والخلاف على السيطرة على حقول الخشخاش (نبات يُستخرج منه مخدر) إلى انقسامهم إلى

معسكرين متعارضين. وقد قدم السعوديون المال للسلفيين من أجل طرد «الحزب» (أيبار/ مايو ١٩٩١) الذي يؤيده الاخوان المسلمون. واغتيل جميل الرحمن على يد مصري (يدعى... «الرومي»، أي «النصراني»). لكن هذا لم يمنع الأمير تركي من الحضور شخصياً لاعادة فتح الحوار مع حكمتيار في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١. ذلك أن مؤامرات البلاط والضربات التاكتيكية تغلب دائماً لدى السعوديين على الرؤية الاستراتيجية الطويلة المدى.

وسنجد هذا المزيج من المنافسة والتعاون الذي سبق حرب الخليج، بين الاخوان المسلمين، والسعوديين، في بلدان أخرى: فقد مؤلت السعودية حركات لا صلة تنظيمية لها بالاخوان المسلمين، مثل الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، في حين أن الاخوان المسلمين أيدوا حركة الشيخ نوح. وكذلك الأمر فقد مؤلت السعودية، ولأسباب استراتيجية محض، حركة سلفية في اليمن تنتشر وسط قبائل الشمال بخاصة، ولا تشبه في شيء النموذج الاجتماعي الإسلامي، لأنها تتألف من فلاحين قبليين («التجمع من أجل الاصلاح» الذي يتزعمه الشيخ عبد الله الأحمر)؛ وبخلاف ذلك، فإن السعوديين مولوا شبكات مساجد في بلدان الهجرة دون أن يهتموا بمعرفة من هم أئمة هذه المساجد.

تلاقي الإسلاموية والسلفية المحافظة

كانت نتائج هذا التقارب بين الإسلامويين (الاخوان المسلمين) والسلفيين الاصلاحيين (الوهابيين) مزدوجة: فقد أسهمت، من جهة أولى، في محاصرة إيران فعلاً داخل محتبسها (غيتو) الشيعي، وأدخل من جهة ثانية، الإسلامويين السنّة في لعبة بلدانهم السياسية، وفي تحالفات دولية (مثل التحالف مع الولايات المتحدة بشأن افغانستان)، ولكنه أسهم أيضاً، في تكوين ما أسميته السلفية الجديدة: فالحدود بين السلفية المحافظة والإسلاموية السياسية اختلطت، في حين أن معارضة الغرب باتت تترجم بمصطلحات دينية: نقد للمسيحية والصهيونية، وعداء بارز للسامية. وقد خاض السلفيون الجدد حملة صليبية من أجل العودة إلى إسلام نقي خالص من النمط الحنبلي، أي اسلام مجرد من كل توفيقية، ومن كافة التأثيرات والقيم الخارجية، سواء كانت صوفية أو متحدرة من «المادية» الغريبة. فهم ضد اندماج المهاجرين في أوطان هجرتهم، وضد اقامة «نطاقات اسلامية» في البلدان الغريبة، ويخوضون حرباً لا هوادة فيها ضد «المرتدين» من أمثال سلمان رشدي. وقد جرى تجذير الأوساط التي كانت إلى ذلك الحين تعارض العمل السياسي (مسلمو شبه القارة الهندية بخاصة)، على أساس موضوعات سلفية جديدة، كما تبين من قضية سلمان رشدي.

بدأت اداة رواية سليمان رشدي «آيات شيطانية» في خريف عام ١٩٨٨ مع مسلمين هنود وأوساط باكستانية مهاجرة في بريطانيا، وهي أوساط مقرّبة من السعودية، ثم تحوّلت إلى حدث دولي في ١٤ شباط/ فبراير ١٩٨٩، حين أصدر الامام الخميني فتوى بقتل الكاتب، وفي حين أن أصل الخطيئة التي يتهم رشدي بارتكابها، أي الارتداد والتجديف، ينبع من رؤية ضيقة ولا سياسية للشريعة، فإن فتوى الخميني أعطتها بعداً سياسياً، لأنها كانت تدعو إلى ما لا يمكن وصفه بغير الارهاب.

قطيعة حرب الخليج

غير أن الشبكات الإسلاموية والسلفية الجديدة تخلت، في معظمها، عن السعودية في خريف عام ١٩٩٠، بعد أن اتهمت بالسمّاح لجيش كافر بحماية الأماكن المقدسة. وكان أوّل من بادر إلى اداة استدعاء السعوديين للأميركيين، جماعة حسن الترابي في السودان، وجماعة غنوشي في تونس، والاخوان المسلمون الأردنيون، حيث تبعت كل جماعة موقف حكومة بلادها. في حين حاول الاخوان المسلمون المصريون وزعيم الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، عباس مدني، الموازنة لبعض الوقت بين السعوديين والعراقيين (تصريح الشيخ أبو النصر في ١/٢١/١٩٩١) قبل أن يختاروا تحت ضغط القاعدة تأييد صدام حسين. ثم التحقت بالخط المعادي للسعوديين مجموعة سعد الدين من «الاخوان المسلمين» السوريين، والأفغانيون الأكثر راديكالية (حكمتيار، سياف). أما المعتدلون (مثل رباني) فإنهم وقفوا بوضوح إلى جانب الرياض، هذا وقد غادر الاخوان المسلمون الكويتيون في «الحركة الدستورية الإسلامية» الهيئات الدولية للأخوية احتجاجاً ثم تبعهم الاخوان المسلمون الخليجيون، فيما أقدم السعوديون، بطبيعة الحال، على قطع المعونات عن الحركات الإسلاموية التي أدانتهم، ما أدى إلى بعض الانشقاقات، مثل انشقاق «النهضة» في تونس بين معتدلين أقرب إلى السعودية (عبد الفتاح مورو) وراديكاليين (غنوشي)، لكنّ جمهرة الإسلامويين انتقلت، في عمليات تصفية الحسابات هذه، إلى معارضة المملكة العربية السعودية. وقد حضر هؤلاء المعارضون جميعاً «المؤتمر الشعبي الإسلامي» الذي دعا صدام حسين إلى عقده في بغداد في ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١؛ وكان من بين المشاركين وزير الشؤون الدينية الأردني، ابراهيم زيد الكيلاني، وهو اخواني تولّى الوزارة قبل ذلك ببيضة أشهر؛ ونائب رئيس الجبهة الإسلامية للانقاذ، بن عزوز زبده.

وعلى هذا فإن تيار الاخوان المسلميين عارض بمجملة المملكة العربية السعودية حتى ولو ظل خاضعاً للتأثيرات المتناقضة: تأثير المعتدلين من جهة (المصريين دائماً) المعزولين

بسبب اعتكاف الاخوان المسلمين الخليجيين، والراديكاليين الذين يقودهم الترابي وخنوشي. غير أن الشقاق الذي وقع بين الاخوان المسلمين والسعودية، ترك الإخوان دون دولة ترعاها، خصوصاً ان حفة الأنظمة المؤيدة للعراق (الأردن وتونس) بدأت، استدراكاً للخطأ، بعملية تهيمش للإسلاميين في حالة الأردن، أو قمعهم كما جرى في تونس. ثم إن معظم البلدان العربية قبلت، على الأقل في الثعلن، البدء بعملية سلام يأبأها الاخوان المسلمون ويرفضونها بعنف.

عندئذ بدأت المساعي لاقامة جبهة رفض، تغطي الشرق الأوسط كله، وتبدأ من الإسلاميين وتنتهي بالشيوعيين، لا يجمعها إلا رفضها للغرب وللأنظمة القائمة. وقدمت ايران نفسها، بفضل المساعي الحميدة التي بذلها الترابي وخنوشي، كعزب لهذه الجبهة^(١٣). وفي عام ١٩٩١، منح السودان حق اللجوء وجوازات سفر للإسلاميين التونسيين.

كان الهدف من عقد مؤتمر تضامن في طهران في ١٩ تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩١، تضامناً مع شعب فلسطين المسلم، والذي بادر إلى الدعوة إليه رئيس مجلس النواب الايراني، كزوبي، إدانة عملية السلام ومنظمة التحرير الفلسطينية، ودعم الحركات الإسلامية الفلسطينية. وفي هذا المؤتمر حققت ايران جمع المواقف من الاخوان المسلمين إلى البعثيين إلى الشيوعيين (فقد تقارب المتطرفون كافة، متجاوزين الخلافات الايديولوجية؛ جورج حبش اتفق مع حماس وأحمد جبريل نسق مع حزب الله اللبناني الخ...). كان الكثيرون يرون في هذه المعركة الجديدة انبعثاً للصراع ضد الامبريالية ولكنه يتم تحت الراية الخضراء بدل أن يتم تحت راية العلم الأحمر. أو بعبارة واحدة: يمكن القول إن الحساسية العنثالثية والمعادية للاستعمار، والشديدة الحضور في تاريخ الإسلاموية، قد انبعثت مجدداً إلى النور، متحالفة، تحالفاً مؤقتاً من دون شك، مع التيارات العلمانية التي تحمل الحساسية نفسها.

أما السبب الأول في انقلاب ايران، التي بقيت إلى ذلك الحين بالغة الحذر ازاء الوجود الأميركي في الخليج، فيبدو سبباً استراتيجياً: ذلك أن الموقع الوحيد الذي تستطيع ايران أن تشغله في الشرق الأوسط، هو موقع الجامع لمعارضية عملية السلام، حتى ولو كان لا بد لها بعد ذلك من التفاوض على هذا الدور مع الأميركيين. والحال أن قبول كافة الدول السنوية الكبرى (باستثناء السودان) أتاح لايران الأمل في النجاح في ما ظلت تسعى لتحقيقه منذ عشرة أعوام: تحقيق اختراق في الوسط الشني.

والموقع أن ايران تحتاج، لكي تخرج من محتبسها (غيتو) الشيعي، إلى مراكز بدّل

سنية. وإذا كان يسعها دائماً استخدام حسن الترابي في عمليات محددة، إلا أنه من غير المحتمل أن يقيم تياراً كتيار الاخوان المسلمين، وهو معادٍ للتشيع وذو جذور راسخة في العالم العربي، تحالفاً استراتيجياً دائماً مع إيران. فالتحالفات الجيوستراتيجية لا تتفق في معظم الأحيان والظروف والتحالفات المحلية. والترابي، حليف إيران على مساحة الشرق الأوسط اليوم، يقيم في افغانستان متحالفاً مع قلب الدين حكمتيار، عضو جبهة الرفض والمقرب من الاخوان المسلمين الاردنيين، ولكنه معارض عنيد للشيعة الافغان، وللدور الذي يمكن أن تلعبه ايران في بلاده. ذلك أن التناحرات العميقة تغلب على التحالفات التكتيكية حتى عندما تكون التحالفات استعراضية ولافتة.

الشيعة والسنة: تعارض أم تحالف؟

كلتا النزعتين الإسلامويتين، الشيعية والسنية، تنكر وجود تعارض بين هاتين المدرستين الكبيرتين في الإسلام بل إن من خصائص الإسلاموية بعامة، أن تضع المسائل الفقهيّة المحضّة جانباً، لتصوغ خطاباً سياسياً. والواقع ان الإسلاموية السنية تقاربت، على صعيد العقيدة، مع الفكر الشيعي من خلال قبولها بحق الاجتهاد، وتأكيدّها على القائد الكاريزمي، أي الأمير. وقد كان عام الثورة الايرانية عام كافة الخطابات الكبرى والشمولية. ومع هذا، فإن عشرة أعوام من الثورة الإسلامية الايرانية أظهرت ان التعارض بين الشيعة والسنة يبقى، برغم جهود ايران لتحقيق اختراق في الوسط السني، مفتاح العالم الإسلامي المعاصر؛ وسوف نرى في الفصل الحادي عشر، كيف ان سياسة ايران الخارجية انغلقت في اطار المحتبس الشيعي.

أما في الجانب السني، فقد أدى انزلاق الإسلاموية نحو السلفية الجديدة، إلى انبعاث عداء السلفية السنية العميق للتشيع. ونضرب على ذلك مثلاً من أفغانستان. لقد وزعت الأوساط الوهابية في بيشاور رسالة هجاء في الشيعة تدعى «الهدية المقدمة إلى الشيعة»، وأعيد طبعها عام ١٩٨٨ في تركيا، وجرى توزيعها على نطاق واسع في بيشاور، وقد كتب هذه الرسالة - الكتاب في مطلع القرن العشرين ابن شاد ولي الله، الذي كان مرشد سيد بابرلوي مؤسس حركة «أهل الحديث». وفي الوقت نفسه ترى الأوساط الايرانية إلى الوهابيين على أنهم فرقة أوجدتها الامبريالية البريطانية.

لم تنجح ايران قط في أن تستقطب (أو أن تنشئ) سوى مجموعات سنية صغيرة تأتي إلى المؤتمرات لتلعب، «تحت الطلب»، دور السنة، ولكنها لا تملك أي نفوذ حقيقي في بلادها. من هذه المجموعات والفصائل الصغيرة، نذكر مثلاً «حركة التوحيد الإسلامي» التي يتزعمها الشيخ شعبان في طرابلس بلبنان، والمجموعات الأفغانية الصغيرة

التي يتزعمها مولوي منصور وقاضي حسين؛ وكذلك المجموعة المنشقة من «حزب جمعيت» والتي تعرف باسم «أفضلي» وتتواجد حول مدينة هرات. كما نجد، هنا وهناك، أحزاب الله السنوية (الحدود الأفغانية الإيرانية). ورعاية إيران للمجموعات الإسلامية التي تنكّرت لها الرياض (الجبهة الإسلامية للانقاذ، النهضة) ستصطدم من دون شك، بواقع أن هذه المجموعات ليست فصائل صغيرة، وأنها لن تقبل بأن تُفرضَ عليها استراتيجيتها.

والواقع أن التعارض بين الشيعة والسنة يبقى معطى حاسماً في العلاقات الدولية، كما في السياسة الداخلية للدول المسلمة، حيث تنجم عن تباينات مزمنة سياسية واجتماعية وعرقية (أفغانستان). ففي لبنان كما في العراق تبقى الطائفة الشيعية، التي تمثل أغلبية سكانية، بمنأى عن اللعبة السياسية الوطنية. وفي إيران يبقى مقياس الولاء للدولة مرتبطاً بالانتماء الديني وليس الانتماء العرقي: فالآذريون والشيعة الناطقون بالعربية يشعرون بأنهم إيرانيون أكثر من الأكراد والبالوتش السنة، على الرغم من أن هؤلاء أقرب ثقافياً من الفرس الشيعة والذين يشكلون الأغلبية. والنزعة العامة في الملكيات النفطية هي أن يُعتبر الشيعة عملاء للأجنبي^(١٤).

هكذا تبدو التباينات الكبرى العرقية والدينية والقومية في العالم الإسلامي، أقوى من كافة الدعوات إلى التضامن الإسلامي. وحتى إذا كان هذا التضامن لا يزال يحتفظ بقدرة كبيرة على التعبئة الشعبية، فإنه لا يستطيع أن يوفر الأساس الصالح لقيام أمة إسلامية ما.

تنازلات الدول في موضوع «الأسلمة»

كان للدولة المسلمة خلال الثمانينات، موقف مزدوج على الصعيد الداخلي، حيال الحركات الإسلامية والسلفية. فمن جهة، راحت تقمع المجموعات الإسلامية الراديكالية التي تطعن في شرعيتها: استرداد المسجد الحرام في مكة بالمملكة العربية السعودية (١٩٧٩)، اعدام آية الله الشيعي الكبير محمد باقر الصدر وأسرته كلها عام ١٩٨٠، اعدام قتلة السادات في مصر عام ١٩٨٢، القمع الدموي لانفضاض مدينة حماه في سوريا (١٩٨٢) ولجنوب العراق عام ١٩٩١، قمع الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية والنهضة التونسية في ربيع عام ١٩٩١.. الخ. وقد اتخذ القمع في البلدان ذات القيادة السنية وذات الأقلية الشيعية الكبيرة، منحى صريحاً في معاداته للشيعة (العراق، الكويت، باكستان). إلا أن كافة الأنظمة تقريباً، تبنت في الوقت نفسه عملية أسلمة «من فوق»، لنزع فتيل المعارضة الاحتجاجية الإسلامية، ولتمنح نفسها شرعية دينية. وهكذا، فإنها

جهدت لرسم حد فاصل بين الفصائل الراديكالية والمجموعات المركزية التي يمكن إدماجها في اللعبة السياسية.

والواقع أن التعاون بين الدول والأوساط الإسلامية، أمر لا علاقة له بطبيعة النظام. فالحكومات نفسها التي كانت ترجع من الماضي إلى الاشتراكية العربية والقومية أو إلى العلمانية، تدعي اليوم الانتماء إلى الإسلام. والعودة إلى الإسلام - أو الأسلمة - من فوق، ليست مرتبطة البتة بأن يقود الدول رجال دين، ولا ببروز أنظمة ثورية. فمن بين الدول الأربع التي جعلت الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للقانون والتشريع فيها، هناك ثلاث يقودها أشخاص ليسوا من رجال الدين، ولكنهم محافظون جداً: باكستان والسودان والمملكة العربية السعودية - أي باستثناء إيران. والواقع أن سياسة العودة إلى الإسلام في السودان، شأن ما كانت عليه في باكستان، في عهد الجنرال ضياء الحق (١٩٧٧-١٩٨٨)، تأتي نتيجة تحالف بين عسكريين انقلابيين وبين حزب أقلية ذي استلهام اسلاموي («جماعت اسلامي» في باكستان، الجبهة الوطنية الإسلامية في السودان وكوادرها من العلمانيين) ضد الأحزاب «المسلمة» الكبرى («حزب الأمة» في السودان وجماعتي العلماء الاثنتين في باكستان).

أما الاستراتيجية الملموسة التي تتبعها الدول فمتنوعة: فهي إما أن تدرج الأحزاب الإسلامية المعتدلة في اللعبة السياسية دون تقديم تنازلات خاصة لها (الأردن، الكويت، تركيا) وإما أن يفترض هذا الإدراج عملية أسلمة جديدة تتولاها الدولة (باكستان، السودان، مصر) أو أن يجري تقديم تنازلات ايديولوجية بهدف إعادة الأسلمة مع تجميد مشاركة الإسلامويين السياسية (الجزائر، المغرب الأقصى) أو أن لا يجري - أخيراً - تقديم أي تنازل، باعتبار أن التناقض عظيم جداً بين القيم التي تقوم عليها هذه الدول وبين الإسلاموية (القيم العلمانية في العراق وتونس وسوريا، «فكر» القذافي في ليبيا).

والمسألة في جميع الأحوال هي مسألة ضبط الإسلام واسترداده واعادته إلى حظيرة الدولة، ومن أجل هذا فإن الدول تجهد لكي تُنهض جسماً لعلماء الدين رسمياً وتسيطر به احتكار الشؤون الدينية: انها تؤمم الإسلام بتحويل رجال الدين إلى موظفين، وبانشاء مؤسسات مركزية. فالدولة تنشئ الجامعات الإسلامية والمدارس الدينية التابعة لها. وقد جرى في أفغانستان انشاء كلية العلوم الدينية عام ١٩٥١؛ وفي تونس الحقت جامعة الزيتونة، المدرسة الإسلامية الشهيرة، بالجامعة الحكومية عام ١٩٥٨ أي في العام نفسه الذي جرى فيه تعيين المفتي الأكبر للجمهورية. وفي عام ١٩٨٧، جرى انشاء مجلس أعلى اسلامي. أما في المغرب فإن جامع القرويين، الذي يعادل الزيتونة في تونس، أصبح

جامعة تابعة للدولة عام ١٩٦٠. وفي عام ١٩٨٠، أنشأ الملك الحسن الثاني مجلساً أعلى للعلماء، أما في الجزائر، فإن المجلس الإسلامي الأعلى أنشئ عام ١٩٦٦، وأُنيط به احتكار الفتوى^(١٥). وفي عام ١٩٨٤، انشئت جامعة الأمير عبدالقادر الإسلامية وأُسندت رئاستها إلى محمد الغزالي، أحد الأخوان المسلمين المصريين. وفي بعض الأحيان، تجهد الدولة لمنع مساجد الأحياء لصالح المساجد الجامعة الكبرى التي يسهل ضبطها ومراقبتها (المغرب)^(١٦).

وهكذا بتنا نشهد عملية ربط للاسم برجال الدين بمبادرة من الدول وبهدف مواجهة الإسلامية وتكاثر العلماء الجدد ورجال الدين «الخارجين» الذين لا يدينون بإذن إلا لأنفسهم. غير أن هذه النزعة الاكليركية، إذا جازت العبارة تتم عبر اللعب على سجل السلفية الجديدة (اصلاح العادات، وضعية المرأة، الشريعة... الخ)، كأن تمنح مناصب مهمة لإخوانيين يفترض أنهم من المعتدلين، كالغزالي في الجزائر، وزيد الكيلاني في الأردن.

ثم ان استرداد الإسلام يتم أيضاً بالعودة إلى خطاب إسلامي في وسائل الاعلام الرسمية، وأسلمة القانون، حتى في دول علمانية كالجزائر، عندما صدر قرار بجعل يوم الجمعة يوم عطلة رسمية ابتداءً من العام ١٩٦٧. وتفتح الاذاعات والصحف صفحاتها وبرامجها للمواعظ السلفية الجديدة. ويفوق إصدار الصحيفة الإسلامية الرسمية في مصر، «اللواء الإسلامي»، إصدار صحيفة الأهرام الشهيرة^(١٧). وتكاثر البرامج الدينية المتلفزة في كل الدول المسلمة بما في ذلك أفغانستان الشيوعية أي حين كانت تدين بالشيوعية، بدءاً من عام ١٩٨٦.

أما على صعيد القانون فإن العودة إلى الإسلام (الأسلمة)، ظاهرة في كل مكان. وهي تطاول الدستور والأحوال الشخصية (وبالتالي قضية المرأة) والقانون الجزائي. وحتى الديكتاتوريتان العلمانيتان في سوريا والعراق وجدتا نفسيهما مضطرتين لتقديم تنازلات. وهكذا أعيد إدخال المراجع الدينية في دستوري البلدين: فالمادة الثانية من الدستور المصري لعام ١٩٧١ توضح بأن الشريعة «هي المصدر الأساسي للتشريع»؛ بينما اعاد الدستور السوري لعام ١٩٧١ ثم لعام ١٩٧٣ النص على وجوب أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً. ودستور تركيا، (أكثر البلدان المسلمة علمانية) نص عام ١٩٧٢ على وجوب تعليم القرآن في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة. أما دستور أفغانستان لعام ١٩٨٧ أي حين كانت لا تزال تحت السيطرة الشيوعية فإنه ينص على أن دين الدولة هو الإسلام.

وهكذا فإن دولاً كانت تقوم بالتشريع حتى الآن دون الرجوع إلى الشريعة (حتى ولو اضطرت إلى الإشارة إليها في النصوص) بدأت منذ عام ١٩٧٩، تعلن انتماءها إليها صراحة. فقانون الأحوال الشخصية صدر بمرسوم رئاسي في مصر عام ١٩٧٩، ومع هذا فإنه ظل يتعرض لنقد غلاة السلفيين. وأصدر السودان قانوناً جنائياً شرعياً (من الشريعة) عام ١٩٨٣. وفي باكستان أدخل الجنرال ضياء الحق منذ عام ١٩٧٩، نظام المحاكم الشرعية الموازية للمحاكم العادية. كما جرى تنفيذ قوانين جديدة (القوانين الجزائية الشرعية واقتطاع الزكاة على الحسابات المصرفية عنوة عام ١٩٧٩، القانون حول شهادة العدول عام ١٩٨٤). لكن «قانون الشريعة» الذي جرى تقديمه عام ١٩٨٥ ليحل نهائياً محل القانون الانكلوساكسوني، لم يصدر في الواقع قط. وكذلك فإن قانون الأسرة الجزائري لعام ١٩٨٤، أعاد الاعتبار للتمييز القرآني بين المرأة والرجل في الطلاق وحضانة الأطفال^(١٨). وحتى برلمان الهند العلمانية، أكد عام ١٩٨٦ على وجوب استخدام القانون الإسلامي في كل ما له علاقة بالأحوال الشخصية عند المسلمين^(١٩). أما تركيا فهي حالة على حدة، لأن العلمانية فيها ينص عليها الدستور، لكن الدولة قدمت تنازلات فرضتها موازين القوى المحلية دون أن تعلن ذلك صراحة: فالحجاب مسموح به في بعض الجامعات ومحظّر في بعضها الآخر، وكتب التعليم الديني الإلزامي لاتقدم سوى وجهة النظر المسلمة.

كما يتم استرداد الدول للإسلاموية أيضاً بواسطة اللعبة السياسية التي ازدادت مشاركة الإسلاميين فيها خلال الثمانينات. إلا أنّ هذه المشاركة شهدت عملية كبح فجائية فظة (وعابرة؟) عام ١٩٩١. فبين عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧ حصل الإخوان المسلمون المصريون في إطار تحالف انتخابي على ١٢ مقعداً، ثم على ٣٢ مقعداً في البرلمان، ولكنهم قاطعوا انتخابات عام ١٩٩٠. وفي الأردن، الذي جرت فيه انتخابات للمرة الأولى بعد انقطاع دام ٢٢ سنة، حصل المرشحون الإسلامويون (الإخوان المسلمون والمستقلون) على ٣٤ مقعداً من أصل ٨٠، كان نصيب الإخوان منها ٢٢ مقعداً: وقد انتخب أحد هؤلاء، عبد اللطيف عريبات، رئيساً لمجلس النواب؛ في حين أن الوزارة التي تشكلت في كانون الثاني/يناير ١٩٩١، ضمت العديد من الإخوان المسلمين. لكن سرعان ما أقصي عن الحكومة بعد التعديل الوزاري الذي جرى في شهر أيلول - سبتمبر ١٩٩١، بيد أن البرلمان أعاد انتخاب عريبات رئيساً له بتأييد من أنصار الملك. وفي المغرب، يحظى العرش بتأييد مجموعة عبد الاله بن كيران السلفية الجديدة، الجماعة الإسلامية، على الرغم من قمعها لحزب «العدل والإنسان». وفي تونس، حصلت «حركة النزعة الإسلامية» التي أطلق عليها اسم «حزب النهضة»، على ١٤,٥٪ من

الأصوات في انتخابات نيسان/ ابريل ١٩٧٩، إلا أنها وجدت نفسها محظورة مطاردة عام ١٩٩١. والأمر نفسه في الجزائر، حيث أوقف الجيش قادة جبهة الخلاص بعد سنة من حصولها على ٥٤٪ من الأصوات في انتخابات حزيران/ يونيو ١٩٩٠ البلدية.

وعلى هذا فإن الموضوعات الإسلامية قد تشوّشت وصودرت من أصحابها وجرى تلوينها بتلاوين مختلفة، ولكنها انتشرت أيضاً. وضعف الإسلاموية الذي حولها إلى سلفية جديدة أزال الدينامية الثورية، لكنه أسهم - مؤقتاً على الأقل - في شيوع وتعميم عملية العودة إلى الإسلام (الأسلمة) واضفاء الشرعية عليها.

رسوخ الدول - الأمم

تلعب الشبكات عبر القومية (الاخوان المسلمون، الرابطة الإسلامية العالمية) دوراً أكيداً في نشر الدعاية الإسلامية، إلا أنها لم تستطع أن تعين - كما رأينا سالفاً - سياسة أممية تكون في جوهرها أكثر من مجرد ترجمة لصراع المصالح بين دول المنطقة. وعلى هذا، فإنها تلتقي على الحد الأدنى من القواسم المشتركة بينها، وهو الدعاية السلفية الجديدة المحضة، أي المجردة من بعدها السياسي. ومن المؤكد أن هذه الدعاية قد يكون لها، في مسار إعادة أسلمة المجتمع، نتائج جيوسراتيجية تتمحور، أساساً، حول مسألة ادماج المهاجرين المسلمين في المجتمع الغربي. وأما في ما تبقى فليس لمنزلة الشريعة في القانون السعودي أية علاقة - كما بينت حرب الخليج - مع مسألة التحالفات الاستراتيجية التي تعقدها المملكة السعودية. بل اننا نستطيع قول الشيء نفسه، بدون أن نخشى الوقوع في المبالغة أو نكاد، عن ايران التي تمارس سياسة قوة اقليمية قبل أي شيء آخر. وعلى هذا، فإن اطار الدول يظل حاسماً.

ثم ان زوال الطابع الايديولوجي عن العلاقات الدولية هو أمر يؤكد الموقف الأميركي من الإسلاموية. أما فكرة التعارض الراديكالي بين السلفية والغرب ففكرة ذات طابع فرنسي محض، شأن الفكرة التي تربط بين الإسلاموية والارهاب. أما الموقف الأميركي فقد كان أكثر غموضاً: إذ لم يرَ الأميركيون في الإسلاموية عدواً ايديولوجياً قط، فشجعوا السلفية المحافظة (المملكة العربية السعودية، باكستان، السودان في عهد جعفر نميري) لقطع الطريق على الراديكاليين. وقد قبلوا عداء الاخوان المسلمين وكافة السلفيين المحافظين للغربة الثقافية كأهون الشرين؛ لأن هؤلاء بدوا لهم، وقبل أي شيء آخر، كحاجز أمام توسع ايران والاتحاد السوفياتي. لكنهم أيدوا أيضاً - إلى حين نشوب حرب الخليج - قطاعات واسعة من الإسلاموية الراديكالية (حزب اسلامي أفغانستان، الذي ظل الأميركيون يسلمونه حتى عام ١٩٨٩ وكذلك الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية

وجماعة غنوشي). لقد ترك الأميركيون - كما يحدث في المقاولات - لخلقهم المسلمين (باكستان والسعودية) مسألة تسيير بعض المجموعات الإسلامية: فالسفارة السعودية في واشنطن مثلاً، تضم منذ عام ١٩٨٢، «دائرة للشؤون الإسلامية» يديرها الأمير محمد بن فيصل بن عبدالرحمن الذي يشرف على الاتصالات بالمنظمات الإسلامية الأميركية، وعلى رحلات الإسلاميين الأجانب إلى الولايات المتحدة.

وحيث يشارك الإسلاميون في اللعبة السياسية فانهم يفعلون ذلك على أساس قومي (أو وطني) وانطلاقاً من رهانات محلية. والمواقف التي اتخذها الاخوان المسلمون كانت مرتبطة دائماً بوضعهم، كل في بلده: فهم متعاونون مع السلطة في الكويت والأردن، معارضون مسلمون في مصر، معارضون مسلحون في ليبيا وسوريا: ذلك أن الوضع الداخلي لكل فرع من فروع الحركة، وليس الايديولوجية، هو الذي يحدد مواقف الإسلاميين. وإذا كان الاخوان المسلمون قد أبقوا على منظمة أو تنظيم عبر الحدود، فإن هذا لا ينطبق على المغاربة والأفغان والأتراك، حيث تتقلب المنظمات دائماً في الاطار القومي (أو الوطني).

وثمة حالة لها دلالتها هي حالة الاتحاد السوفياتي، أو ما كان يعرف بذلك سابقاً: فتفكك الامبراطورية دفع المجموعات الإسلامية إلى تنظيم نفسها على أساس الدول الجديدة، وليس إلى انشاء هيئة عبر قومية. كان ستالين قد نظم الإسلام السوفياتي في أربع «مفتيات» جغرافية (عام ١٩٤١): أوروبا وسيبيريا، القوقاز الشمالي، أذربيجان، آسيا الوسطى وكازاخستان. والحال أن هذه «المفتيات» الأربع تنقسم اليوم وفق الحدود القومية الجديدة: فالطاجيك والكازاخ يريدون الانفصال عن «مفتية» آسيا الوسطى التي يعتبرونها مقصورة على الأوزبك. ومفتية القوقاز الشمالي، انقسمت عام ١٩٩١ إلى خمسة كيانات تتوافق مع التقسيمات الادارية والسياسية (أربع جمهوريات ذات استقلال ذاتي ومنطقة استقلال ذاتي، وكلها ضمن جمهورية روسيا). والحزب الإسلامي الوحيد الذي ينشط في كل الأراضي التي كانت تعرف بالسوفياتية، هو «حزب النهضة الإسلامية» الذي انشئ عام ١٩٩٠، والذي تبين أنه عاجز عن المحافظة على وحدة أمة المسلمين السوفيات، ويوشك أن ينقسم بين فرع مقره في جمهورية روسيا ويقوده تاتار وقوقازيون شماليون، وفرعه في آسيا الوسطى الذي هو طاجيكي في الأساس.

وعلى هذا فإن تأثير ومفاعيل الإسلاموية تبقى - إذا ما استثنينا فاصل الثورة الايرانية وحرب افغانستان - اجتماعية ثقافية أساساً: فهي تسم الشوارع والعادات، ولكنها لا تغير في موازين القوى في الشرق الأوسط. إنها لا تغير لا الحدود ولا مصالح الدول. ولم

تنشئ «قوة ثالثة» في العالم. بل لم تستطع حتى أن تقدم للجماهير المسلمة تعبيراً سياسياً ملموساً لعدائها للاستعمار. فهل تستطيع أن تقدم خياراً اقتصادياً بديلاً أو أن تحدث تحولاً في المجتمع؟ لا يبدو انها قادرة على ذلك.

الفصل الثامن

الاقتصاد الإسلامي بين الأوهام والبلاغة

يبدو أن مفهوم الاقتصاد الإسلامي لم يظهر إلا في القرن العشرين. فالاقتصاد في التقليد الإسلامي لم يؤت على ذكره كبنية مستقلة: والفعل الاقتصادي (الشراء، البيع، الامتلاك...) ليس سوى وجه من وجوه النشاط البشري الأخرى بعامة، وهو بصفته هذه، يخضع للشريعة. أما هذه الأخيرة فإنها تبرز عدداً من المفاهيم ذات الانعكاسات الاقتصادية^(١): الزكاة (التي تقتطع من موارد محدودة، كالحاصيل، بهدف تخصيصها لنفقات معينة بدقّة مثل إعانة المحتاجين) وتحريم عقود القرض، أي تلك التي تحتوي على عنصر مريب (الأمر الذي يستبعد عقود التأمين وإقراض المال دون المساهمة في المخاطر)، وأخيراً تحريم كل ما يسمى الربا^(٢). وهذا كله يحدد شروط الحلال للمال الذي يُستخدم لشراء ملك. وتنصّ الشريعة حول الميراث والملكية والانتفاع والأنفال (الغنيمة) وحقوق الجماعة الخ.. وهذه المفاهيم مبنية، كما هي الحال دائماً في الفقه الإسلامي، على أساس من الأحاديث النبوية ومن أحكام معزولة وأخبار وأمثلة وأقوال وأحاديث، الخ... في حين أن الشراح يأخذون هذا كله ويصوغونه في منظومة وفق طريقة استقرائية وأخلاقية.

ينظر العلماء التقليديون إلى هذه الأحكام ويعقلونها على أنها عناصر من القانون الإسلامي من بين عناصر أخرى: فهي لا تنشئ حيزاً مستقلاً بذاته ليشغله «قانون تجاري» او نظرية اقتصادية، حتى ولو تركت تأثيراً مباشراً على النشاط الاقتصادي. ونجد مثلاً صالحاً على هذا المسعى في كتاب الامام الخميني «توضيح المسائل» الذي يعالج الاقتصاد على طريقة العلماء الكلاسيكيين: فمصطلح «اقتصاد» لا يرد في هذا الكتاب. وفصل «البيع والشراء» (خرید و فروش) يأتي بعد الفصل المتعلق بالحج، ويقدم المسائل الاقتصادية كأعمال فردية تخضع لتحليل أخلاقي: «فالإقراض (بدون فائدة) هو من النوافل التي توحى بها الآيات القرآنية والسنة»^(٣). أما الاصلاحيون السلفيون فانهم قليلاً

ما ابدوا اهتماماً، كما رأينا، بالمسائل الاجتماعية الاقتصادية. وعلى هذا فإن التفكير حول الاقتصاد الإسلامي هو عمل فريد، انفرد به الإسلاميون حتى ولو أن تياراً تقنوقراطياً محافظاً ظهر في وقت متأخر (في الأوساط السعودية والباكستانية) ولا يزال يجهد في تكيف الممارسة المصرفية الحديثة مع القواعد القرآنية.

الاقتصاد الإسلامي: بناء ايديولوجي

انطلق الإسلاميون هنا، مثلما فعلوا بشأن النصاب السياسي، من مقولة، «الاقتصاد» وهي مقولة معزولة ومحددة بالحدائث الغريبة، وهكذا أصبح «الاقتصاد» موضوعاً لبحث نوعي خاص، كما يظهر من عدد الكتب والمقالات التي صدرت في النصف الثاني من القرن العشرين، والمكرسة للاقتصاد حصراً، ودون ادراجه في مصنفات القانون والفقه العامة^(٤). وقد قام الإسلاميون بعملية تصور ومنهجية وتنظيم للأحكام الشرعية الأساسية لتكوين كل متماسك «وعملاني» يقدم طريقاً ثالثة بين نظامي القرن العشرين، الماركسية والرأسمالية^(٥). وبما أن الرأسمالية لم تكن قط ايديولوجية اقتصادية، لذلك فإن الماركسية هي التي تشكل مرآة المجهود الإسلامي ودافعه. ومهما كانت التوليفة التي جرى تركيبها تحت اسم الاقتصاد الإسلامي، فإن المسألة هنا لا تعدو كونها مسألة بناء ايديولوجي قبل كل شيء.

وقوام النهج الذي يسلكه الإسلاميون الراديكاليون هو الانطلاق، ليس من مفاهيم قرآنية بل من تحديد فلسفي واثروبولوجي للاقتصاد (كامتداد للانسان بصفته كائناً ذا حاجات مثلاً)، مستمد أحياناً من تحليل للكتاب الكلاسيكيين الغربيين (لاسيما روسو وماركس)، مستشهدين بآيات قرآنية ليلتقوا من ثم بالإسلام كحل لمآزق الفكر الغربي التي يستحيل عليه الخروج منها، ولكن في الاطار المفاهيمي الذي تطرحه هذه الفلسفة^(٦). وعلى سبيل المثال فإن أبو الحسن بنى صدر يسترجع اثروبولوجيا «متركسة» (العمل والعمل وحده هو أساس العلاقة بين الانسان والله، وبينه وبين الآخر وبينه وبين الأشياء)؛ ثم يسند ما يذهب إليه باستشهاد قرآني «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (القرآن، سورة النجم، آية ٣٩) ليخلص إلى استنتاج واقعة كون الحق والملكية يستندان إلى العمل قبل أي شيء آخر^(٧).

ويستند منطلق الاقتصاد بحسب الإسلاميين إلى اثروبولوجيا ماثلة لما أوردناه في الفصل الثالث من هذا الكتاب، أي «اثروبولوجيا فقهية»، يتم تعريف الانسان فيها بأنه مخلوق لله، مهور بالعقل، وينمو في دائرتي الحاجة والخلاص في آن معاً، أو باختصار، لأنه يتحدد «كطبيعة» (مع حاجاته الجسمانية) ذات غائية تنمو نحو غاية هي خلاصها.

وانما وُجد الاقتصاد لأن الانسان هو كائن ذو حاجات. وعلى هذا فإن الاقتصاد يهدف إلى إشباع هذه الحاجات. لكن، لما كانت غاية الإنسان العليا هي الخلاص، فإنه ينبغي نشاطه الاقتصادي أن يُمارس في إطار خلقي ومعنوي يحدده القرآن. إن الاقتصاد وسيلة وليس غاية. وهذا لا يعني أن المنظرين الإسلاميين يمتدحون الزهد والتقشف. لا: فاحترام القيم لا يتيح للمؤمن التمتع بأرزاق وخيرات الأرض وحسب، بل إنه يستتبع بالضرورة ازدهار الأمة والتنمية الاقتصادية.

والشر هو منطلق اشباع الحاجات الذي ينسي الانسان غائته: إنه الإفراط و«التورم». وعلى هذا فإنه لا بد من القصد والاعتدال في الاستهلاك من جهة، وضمان اعادة التوزيع باتجاه أكثر عوزاً من جهة أخرى.

الاقتصاد الإسلامي: رؤية اشتراكية ديمقراطية

ليس لدى الإسلاميين، ومن بينهم الأكثر راديكالية، تأويل شيوعي للاقتصاد الإسلامي، وبالمقابل فإن مفهوم «العدالة الاجتماعية»، لا بل «الاشتراكية الإسلامية»، يظهر لدى الاخوان المسلمين ولدى الايرانيين^(٨)؛ وهذه النزعة الاشتراكية تُبرز ما يتيحه الشرع الإسلامي من تحديد للملكية، في حين أن النزعة المحافظة تجعل من الحق في التملك حجر الزاوية في الاقتصاد الإسلامي. والراديكاليون يقدمون، على وجه العموم، رؤية «اشتراكية ديمقراطية» للاقتصاد، تعترف بالملكية الخاصة، ولكنها تريد ضمان العدالة الاجتماعية بالحدّ من التراكم وإعادة توزيع الثروات بواسطة الدولة، وذلك عبر جمع ومنهجة وتنظيم المبادئ الاقتصادية المبعثرة في الشريعة (الزكاة وسواها). وفي اطار منطق اضعاف الشرعية على التجديد بالعودة إلى الأصول، فإن المنظرين الإسلاميين يرجعون إلى نموذج المجتمع الإسلامي الأوّل، أي إلى عصر النبي، حيث ينصبون أحد صحابته، أبو ذر الغفاري، كمبشر بالاشتراكية الإسلامية.

يتم الحدّ من المراكمة بإدانة الترف الذي يذهب إلى أبعد من اشباع الحاجات، وإدانة الاكتناز والريوع، أي، باختصار، كل دخل لا يُبرّر بعمل أو بالتعرض لمخاطر، أو بكلمة واحدة، كل ما يتصل بالاحتكار^(٩). وعلى هذا فإنه لا بد أولاً، من رسم الحدود للتعطش إلى التملك. وأوّل هذه الحدود هو النموذج الخلقي للمسلم الصالح: إنه مثال النبي الذي يقدم صورة عن زَمّ النفس وقصر الذات وعن القصد والاعتدال. غير أن الإسلاميين الراديكاليين لا يقنعون بهذا الحث الأخلاقي بل يؤوّلون الأحكام القرآنية بما يجعلها نظاماً يأذن للدولة بتنظيم اعادة توزيع الثروات. وأوّل تحديد هو ذاك الذي يحدّ من الملكية حتى ولو كانت شرعية محلّلة في مبدئها. ولهذا الحدّ أساس فقهي: فليس للانسان الا الانتفاع

بالأرض وأرزاقها، أما ملكيتها العليا فلله وحده^(١٠). وبعد انزلاقات متتالية قد تَرَجُّع هذه الملكية السامية إلى الأمة ثم إلى الدولة الإسلامية (المتجسدة عند الشيعة في الامام)^(١١). وهكذا يرر هؤلاء المنظرون التأميم واستملاك الدولة، وهو استملاك يعززه التحريم القرآني لتملك بعض الخيرات الأولية كالماء والوقود والمرعى والمناجم^(١٢).

بعد ذلك لا بد من ضمان إعادة التوزيع، لأن إعادة التوزيع تُجَنَّبُ المراكمة ومن ثم لأنها تتيح أداء الفرائض الشرعية الدينية (الصدقة والزكاة). والزكاة تحقق هذا التطلُّب المزدوج: فهي إذ تقتطع من رأس المال، فإنها أداة للحد من المراكمة، كما ينبغي لها، من جهة ثانية، أن تستخدم لصالح فئات محددة من الأهالي وبينهم المعوزون، وأن تستخدم في الدفاع عن الدين وعن الأمة^(١٣). وكذلك فإن قوانين الإرث تعمل، بتجزئة الإرث، ضد المراكمة، لأن لا وريث ذا أفضلية في الشريعة الإسلامية: فالفروع والأصول والكنانة يرثون جميعاً تبعاً لقربهم من المتوفى وتبعاً لجنسهم (للمذكر نصيب الاثنيين).

هذا التفويض من الله للأمة ومن الأمة للدولة الإسلامية، يتيح للإسلاميين الراديكاليين بأن يجعلوا من الدولة محرك التنمية الاقتصادية، مبررين بذلك سياسة تأميم المصارف والتنمية الاقتصادية المركزية التي ستكون فعل إيمان الحكومات الإيرانية تحت سلطة رئيس الوزراء مير حسين موسوي (١٩٨١ - ١٩٨٩).

وثمة نقطة تغيب على وجه العموم في التفكير الاقتصادي الإسلامي - باستثناء فكر سيد قطب - هي مسألة الاصلاح الزراعي. فمثل هذا الاصلاح يفترض، من جهة أولى، إعادة نظر، في العمق، بمفهوم الملكية، كما أنه يطرح بخاصة مشكلات الأوقاف التي تنال دخلها من حسن سير المؤسسات الدينية. وهكذا فإن خمسين بالمئة من الأراضي المزروعة في مقاطعة خراسان الإيرانية، تابعة لمؤسسة «أستان قدس»، التي تدير مسجد الامام الرضا في مشهد. وإعادة النظر في أملاك الوقف يطاول أساس استقلالية المساجد ورجال الدين المالية. ولهذا فإن أكثر الفترات التي نزعَتْ فيها الثورة الإسلامية الإيرانية إلى نهج عالمي، لم تشهد اصلاحاً زراعياً. بل على العكس، فإن معارضة الاصلاح الزراعي قد لعبت دوراً حاسماً في الانتفاضات الإسلامية (ايران عام ١٩٦٣، وافغانستان عام ١٩٧٨).

أولوية المعيار الاخلاق

نجد في المفهوم الإسلامي للاقتصاد المسألة المركزية للانموذج الاخلاقي. والواقع أنه إذا كان لأحكام القرآن أن تنفذ بتوسط مؤسسات كالدولة، غير أنها تستند جميعاً إلى انثروبولوجية ينبغي للإنسان فيها، وهو الكائن ذو الحاجات، أن ينظّم نشاطه وفقاً لمثال

أخلاقي هو مثال النبي. والمثل الأعلى في مجتمع إسلامي، بحسب بني صدر، هو «الانتاج حسب القدرة والاستهلاك بحسب التقوى». ذلك أن هذا الحد من الاستهلاك هو وحده الذي يستطيع ضمان فائض وإعادة توزيعه، تلقائياً في حال من يتقيد بالتقوى، وإكراهاً في حال من يرفض^(٤). والتقوى هي الفضيلة كتحديد ذاتي، أي أن ترسم حدود نفسك بنفسك. وإعادة التوزيع تضمن الضروري لكل فرد، لأن الله ما كان ليضع خلقه في عالم الندرة: الندرة هي نتيجة الاحتكار، أي نتيجة غياب التقوى وفقدان الفضيلة. اشباع الحاجات يتيح تكريس النفس لما هو أساسي: «فلاكتفاء الذاتي مادياً، هو فرصة للتقدم على طريق التقوى»^(٥) والمؤسسات ليست قائمة إلا للعودة بالإنسان إلى المثال الخلقى. ولو أتبع كل إنسان فردياً المثال الخلقى النبوي، لما كان ثمة حاجة للتشريع من خارج. فالدولة، حتى في نظر كاتب سياسي مثل بني صدر، تتلشى لصالح الامامة أو «الامام» الذي يحدده الكاتب المذكور، ليس كقائد يقود، وإنما كمن يوحد المجتمع ويرمز إليه: «المجتمع الذي أصبح «توحيدياً». لأن مجرد حضوره، أي حضور الامام، في قمة النظام يمنع تشكّل هيكلية سلطة منفصلة قادرة على الاستيلاء على فائض القيمة لتأييد سلطتها. الامام هو «رمز الاجماع» والمرأة التي تعكس صورة التوحيد»^(٦).

والإسلاميون ينظرون إلى احترام المعيار الأخلاقي كوسيلة للتمتع بخيرات الأرض، خلافاً للزهدية المسيحية. وثمة لازمة تتردد في الاقتصاد الإسلامي مفادها الربط بين احترام الأخلاق والأزدهار. فالعالم ليس «وادي الديموع»، بل دنيا انيط بالإنسان حتى التمتع بها والانتفاع بها. والفاعل الاقتصادي الأساسي يظل في جميع الأحوال، الفرد الذي يسلك بحسب قواعد الشريعة التي تنفذها الدولة.

الرؤية «الإسلاموية اليسارية» المتجسدة في الثورة الإيرانية تراجعت تدريجياً، وحلّت محلّها في إيران وفي بقية العالم الإسلامي رؤية أكثر ليبرالية وأقلّ توسلاً للدولة - على الأقل في ميدان الاقتصاد. وقد واكب هذا التطور، على نحو مواز، الانتقال من الإسلاموية إلى السلفية الجديدة، ورافق انتشار الرسالة الإسلاموية في أوساط أوسع (رجال أعمال، طلاب اقتصاد...) وبأية حال فإن البرنامج الإسلامي لم يكن برنامجاً ذا نزعة «جماعية» قط، خلافاً لمعتققي لاهوت التحرير المسيحي، الذين يحاولون أحياناً أن يجعلوا من الجماعات أو المتحدات القاعدية هي العامل المفعّل للاقتصاد. وإذا كنا نستطيع أن نجد في اليسار الإسلامي (مثل مناضلي «الحملة الصليبية لإعادة الاعمار» في إيران) فكراً تعاونياً ما، فلأن الحالة الذهنية العامة لدى الإسلاميين، ومن باب أولى، لدى السلفيين الجدد، تقضي بتشجيع المؤسسة الفردية الحرة ثم تعوض عن ذلك بخطاب أخلاقي حول ما ينبغي أن تكون عليه ممارسة العناصر الفاعلة في الاقتصاد. والجهة

الإسلامية للانقاذ الجزائرية، شأن حزب الرفعة التركي (والاحالة إلى الرّغَد الدينوي هنا، ليست عرضاً ولا مصادفة) يؤيد المبادرة الفردية، وتحويل القطاع العام إلى قطاع خاص: فالراديكالية السياسية هنا (بالنسبة للجهة الإسلامية) أو التقنوقراطية، لا صلة لها بالاعجاب بالانموذج الاشتراكي، الذي فقد، بأية حال، ألقه وجاذبه.

ايران الخميني: تنوع على شكل من أشكال الاشتراكية الدولية في العالم الثالث

كان «الأسلمة الاقتصاد» في إيران معنيان مختلفان تبعاً للفاعلين. فمعنى أسلمة الاقتصاد بالنسبة للإسلاميين هو اعطاء دفع للتأميم ولإعادة توزيع الثروات لصالح الأوساط الشعبية: وقد كانت تلك رؤية كافة الاشتراكيين الذين أعطوا الأولوية للدولة في العالم الثالث، وسادت في ايران إلى حين وفاة الخميني. أما بالنسبة للمحافظين (كبار رجال الدين والبازار) فإن المسألة هنا هي، بخاصة، مسألة حماية الملكية الفردية وتقديم اطار شرعي للسعي وراء الربح. وكانت نتيجة هذا النزاع الدائم تجسيد كافة القرارات الكبرى: فأنصار القطاع العام والدولة موجودون في البرلمان الذي يملك سلطات تقرير هائلة بشأن المسائل الاقتصادية (التصويت على القوانين وكذلك مراقبة الوزراء افرادياً وإسقاطهم)؛ و«الليبراليون» موجودون في مجلس المراقبة الذي يسيطر عليه كبار رجال الدين، والذي يتولى التحقق من موافقة القوانين التي يقترح عليها البرلمان للإسلام. وكلا الفريقين يزيد من اسلامية خطابه لكي يضيفي عليه المزيد من الشرعية. ولكن لا بد من الملاحظة، انه ليس ثمة ترابط ضروري بين الراديكالية السياسية وبين تدويل (من دولة) الاقتصاد: فالليبراليون في الاقتصاد، شأن المجموعة التي شكّلها آية الله قمي حول صحيفة «رسالت»، أو شأن جمعية «حجتيه» هم متشدّدون جداً على الصعيد الفقهي والشرعي.

وقد عارض المجلس، بصورة أساسية عدداً من القوانين ذات الطابع الاقتصادي (مثل الاصلاح الزراعي)، إلا أنه لم يحاول قط تحديد ماهية الاقتصاد الإسلامي بصورة إيجابية. والواقع أن مجلس المراقبة هذا لطالما دافع بثبات عن رؤية ليبرالية للاقتصاد، بذريعة التوافق مع الإسلام، معارضاً اسلام البرلمان الذي هو اسلام «اشتراكي» ويُغلب الدولة، وقد ترجم حرصه هذا بسلسلةٍ من التداير، التي هي ليست اسلامية في حد ذاتها، ولكنها تستجيب لدواعي اشتراكية عالمالثانية: ضبط المستوردات بتراخيص وأذونات، تحديد سعر العملات بقرارات، احتكار الدولة لعدد من النشاطات، اعاققة تنامي الرأسمالية الوطنية لصالح قطاع الدولة.. الخ.

وحين ندقق في محصلة أسلمة الاقتصاد الايراني نلاحظ أنها كانت أسلمة سطحية.

فالأوقاف التي حاول الشاه السيطرة عليها دون أن يزيلها، عادت إلى حالتها الأولى تماماً، ولكن ادارتها ادارة تقنوقراطية بالكامل. «فاستان قدس»، التي تدير الأوقاف الهائلة التابعة لمقام الامام الرضا هي أقرب إلى المؤسسة المالية القابضة (هولدنغ) الحديثة منها إلى الجمعية الخيرية أو المؤسسة التقوية، لولا أنها تحتفظ بوظيفة الاحسان الخيري. وكذلك حالة المؤسسات والجمعيات الثورية مثل «مؤسسة المستضعفين» و«مؤسسة الشهداء»، فهي «هولدنغ» أمنت تحويل المداخل إلى المجموعات والأوساط المؤيدة للنظام (وليس إلى طبقات أو شرائح من الأهالي). وتحويل المداخل (أي افتقار الأجراء، إثراء من يجدون أنفسهم في وضعية الوسيط بين الدولة والسوق) أمر نجده في كافة أنظمة العالم الثالث، حيث تسيطر دولة مركزية على اللعبة في اقتصاد سوق داخل نظام نقص في العملات الصعبة^(١٧). وواضح أنه ليس لهذا الوضع أية علاقة بأية عملية اعادة توزيع للثروات مؤسسة على العدالة الاجتماعية.

والأمر الأكثر اثاراً للدهشة، هو أن النظام الضريبي لم يتحول إلى الإسلام. فالمسيحيون مثلاً لا يخضعون للحزبة ويتبعون النظام الضريبي العام. والتأمين لم يبلغ (مع أن المفترض في الغرر الذي هو عين مبدأ التأمين أن يستبعد نظرياً من كل عقد). والعقود الموقعة مع الخارج تقبل جميعها مبدأ الفائدة. وأليات الاقتصاد العميقة تراوح بين الليبرالية الرأسمالية والتدويل (من دولة) الاشتراكي.

أما النظام المالي والمصرفي فانه يعمل أساساً على أساس المضاربة. وثمة ١٣٠٠ صندوق إقراض إسلامي في ايران «أصبحت دكاكين مرايين»^(١٨)؛ وقد جرى تجميعها بضغط من البازار في اطار «منظمة الاقتصاد الإسلامي» التي تدفع معدلات فائدة سنوية تتراوح بين ٢٥ و ٥٠٪، ولكنها فوائد تسمى «مشاركة في أرباح المؤسسات»، وتمتص وتُصرف في قطاع المضاربة، ادخاراً لا تستطيع مصارف الدولة، المهتمة بالشمير والتوظيف، ان تجزئه بأكثر من ٩٪. وعلى أية حال فإن المبادئ التي تحكم المصارف الإيرانية هي ذات المبادئ التي تحكم المؤسسات المالية الإسلامية السنّية التي ظهرت في الثمانينات.

النسخة المحافظة والتقنوقراطية للاقتصاد الإسلامي:

المصرف الإسلامي

يوجد اليوم نمطان مُتَحَقِّقان من الاقتصاد الإسلامي. هناك الرؤية الإسلامية الدولية الاجتماعية، التي تجسدت في ايران، وفي ايران الخميني وحدها (بين ١٩٧٩ و ١٩٨٩). وهناك الرؤية التقنوقراطية المحافظة التي نُقِّدت، جزئياً، في باكستان، وفي بعض المصارف

والمؤسسات المالية الإسلامية في الشرق الأوسط. وقد جرت المحاولتان في الحقبة الزمنية نفسها، أي بدءاً من عام ١٩٨٠. وإذا دققنا في محصلة التجربتين، وجدنا أنه حيثما قام «الاقتصاد الإسلامي»، فإنه لا يتناول إلا القطاع المصرفي حصراً، ولا نجد فارقاً، على هذا الصعيد، بين الرؤيتين. والغريب أن الإسلاميين، برغم ميلهم الانتاجوي، لم يولوا اهتماماً لتطوير نظام انتاجي اسلامي وتنميته. وكان الاخوان المسلمون المصريون، في عهد حسن البنا، قد انشأوا «شركة المعاملات الإسلامية» عام ١٩٣٨^(١٩)، أي شركة استثمار تعمل وفق المبادئ الإسلامية (توزيع الأرباح) ومؤسسات صناعية صغيرة، إلا أنها لم تستطع الصمود بعد أزمة عام ١٩٤٨ السياسية. والواقع أن الإسلاميين اكتفوا بالدعوة إلى أسلمة النظامين الضريبي والمصرفي، ولكن على أسس تخلو من أي نزوع ثوري.

ترتكز فكرة المصارف الإسلامية إلى تصور تقنوقراطي، غير ايدولوجي، للاقتصاد الإسلامي لا يخرج من النطاق المالي، وجزئياً، من النطاق الضريبي^(٢٠)؛ ويهدف هذا المسعى المعتمد في بلدان مثل السعودية وباكستان، إلى «أسلمة» الممارسات الراهنة في الاقتصاد الحديث، وفي المجالين المالي والضريبي، دون التشكيك بالنظام الاجتماعي والسياسي: فالأمر هنا لا يعدو كونه توسعاً تقنوقراطياً للسلفية التقليدية بهدف إتاحة المشاركة في الاقتصاد الحديث أمام المسلم الصالح^(٢١). لكن هذا الموقف يتجاهل غائية العمل الاقتصادي، ناهيك عن تأثيره الاجتماعي. فنحن هنا، لم نعد في مجال الإسلاموية السياسية. لكن هذه الصيغة التقنوقراطية هي التي تسود النظام المصرفي الايراني والمؤسسات المالية الإسلامية القريبة من أوساط الاخوان المسلمين.

إن مبدأ المصرف الإسلامي يقوم على استثمار أمواله وفق نظام تقبل به الشريعة، وبعيداً عن التصور الأخلاقي للاقراض الذي يجعل من رفض كل زيادة في المبلغ المقرض فعلاً تقوياً^(٢٢) فالربح الحلال هو الربح الذي يترتب على عملية مالية يكون مقرضُ المال طرفاً فيها، ويشارك في تحمل المخاطر، خسارة وربحاً. والقران الرئيسيان لذلك هما:

١- المضاربة حيث يقدم المصرف المالي ويتلقى نصيبه من الأرباح ويتحمل نصيبه من الخسائر.

٢- المشاركة، حيث لا يستطيع المصرف أن يوظف أكثر من شريكه الخاص وحيث يملك حصصاً يستطيع بيعها.

واللافت أنّ ما من فوارق بين الشيعة والسنة حول مسألة المصرف الإسلامي هذه. فقد طوّرت إيران نظاماً مصرفياً على أسس وقواعد المنظرين الباكستانيين والسعوديين

عينها. «فالنظام المصرفي الإسلامي» الذي صدر عام ١٩٨٣، هو في الواقع عملية مطابقة على الورق بين ممارسات رأسمالية بالكامل وبين التحريم الإسلامي للفائدة. فثمة في إيران عقود «مضاربة» وعقود «مشاركة»، وثمة كذلك مبدأ الشراء «السلف» أو المسبق، وهي صيغة شرعية للقرض^(٢٣). والمصارف ملزمة باعطاء قروض من دون فائدة، إلا أنها في هذه الحال تقتطع كلفة الرسوم. وتستطيع المصارف أيضاً أن توظف مباشرة وفق صيغ معقدة وتخضع لرقابة شديدة من قبل الدولة. أما الودائع فهي على نوعين:

١- القرض الحسن، وهو وديعة مصرفية يودعها الأفراد ولا يترتب عليها فائدة، لكن يسمح للمصرف أن يقدم علاوات أو تحفيزات متنوعة للمودعين؛

٢- ودائع الاستثمار لأجل محدد: حيث يتقاسم المصرف والمودع مخاطر ومغانم الاستثمار.

أما على الصعيد الضريبي، فقد أدخلت باكستان الزكاة على صيغة اقتطاع تلقائي إلزامي على الحسابات المصرفية، ثم تسلم المبالغ المقتطعة على هذا النحو إلى لجنة توزيع الزكاة على مستحقيها حسب أحكام الشريعة، ومن بين هؤلاء المستحقين، الجباة أنفسهم.

إنجازات الاقتصاد الإسلامي خارج إيران

إن أسلمة الاقتصاد تكمن فقط في منصات إسلامية تتعامل مع واقع أقل إسلامية مما يبدو بكثير، ولكنه ينشأ على نمط يمكن وصفه بـ «التقنوقراطي المحافظ»: فالأمر هنا لا يعدو استحداث وسيلة يستغلها المؤمن لتثمين أمواله دون أن يخالف أحكام الشريعة. وعلى هذا، فإن المبادرة هي دائماً مبادرة خاصة. والمصارف الإسلامية الكبرى (مصر، فيصل الإسلامي، بيت المال الكويتي)، لا علاقة لها بالدول الإسلامية: مهمتها، في الأساس، تنحصر في تثمين رساميل مساهمين كبار واجتذاب الادخار الشعبي وتصريفه. فثمة انفصام بين المالية الإسلامية والدولة الإسلامية. المملكة العربية السعودية لم تحوّل نظامها المصرفي الرسمي إلى الإسلام قط. وإنشاء المصارف الإسلامية الخاصة لا يهدف إلى تغيير المجتمع وإنما إلى اجتذاب زبائن جدد من نوعية خاصة.

إن الدافع إلى التعامل مع المصرف الإسلامي يبدو مزدوجاً: تجنب إثم الربا بالطبع، ولكن أيضاً تثمين المال^(٢٤). والحال أن المصارف العادية، أجنبية كانت أم وطنية، لا تقلل من قيمة الادخار: والمبرر الذي تتخذه المصارف الإسلامية هو أنها لا تجبّ الزبون الإثم

وحسب، بل إنها توفر له ربحاً أكبر. وبما أنها موجودة في بلدان ذات اقتصاد مترنح ومعدلات تضخم مرتفعة (إيران، باكستان) فإنها لا تستطيع أن تستمد أرباحها من الانتاج الصناعي، بل ينبغي لها أن تقدم أرباحاً تفوق نسبتها نسب التضخم. والحال أن ضرورة تقديم أرباح مرتفعة لكي تصبح أكثر اجتذاباً للزبائن من المصارف العادية، تعني ضمناً، اعتماد ضرب من المغامرة الاقتصادية وبالتالي المضاربة. وحين يطبق مبدأ تقاسم المخاطر والأرباح بنزاهة فإنه يدفع إلى القيام فقط بعمليات قصيرة المدى. وهكذا، حيثما أنشئت مصارف إسلامية، أو حيثما أنشأت المصارف «العادية» «قطاعاً اسلامياً» (مثل مصرف الاعتماد والتجارة الدولية، BCCI وهو مصرف ادارته باكستانية ورساميله اماراتية وقد أحدث إفلاسه هزة في العالم الإسلامي عام ١٩٩١) فقد عملت أساساً على المضاربة والعمليات على المدى القصير.

والحال أن المضاربة تفضي، عاجلاً أم آجلاً، إلى الافلاس. والأمثلة على إفلاس المؤسسات المالية «الإسلامية» لا تحصى. فمصرف الريان، الذي تأسس في مطلع الثمانينات في مصر، على أساس مبدأ اقتسام الأرباح (الأمر الذي يدخل فكرة اقتسام المخاطر وهي فكرة أساسية في تمييز الربح المشروع عن الفائدة والربا) كان يُقدّم مداخيل تتراوح بين ٢٤ و ٣٠٪، في حين أن مصارف الدولة كانت تقدم ١٣٪^(٢٥). وسرعان ما تبين أن مثل هذه المداخيل كانت تستمد من المضاربة في الأسواق العالمية: فقد كان النجاح المؤقت الذي حققته المصارف الإسلامية، يعود إلى لعبها على ما هو غير مستقر في الأسواق الغربية (سوق الذهب في شيكاغو، مثلاً، بالنسبة لمصرف الريان). وحين تعاكس الظروف (أزمة وول ستريت في تشرين الأول/ اكتوبر عام ١٩٨٧) يقع الافلاس.

إن اقتصادات الشرق الأوسط هي في الأغلب اقتصادات مضاربة، وقد يكون ذلك بسبب أن الدولة هي العامل الرئيسي في الدفع والتحفيز الاقتصادي (تأميم، حماية، الرقابة على أذونات الاستيراد والتصدير وكذلك على العملات الصعبة). والحال أن هذه الدولة تبدو معادية، على وجه العموم، للرأسمالية الوطنية (إيران، سوريا، الجزائر)، ولكنها ترعى علاقات استرتبان بين ييروقراطيتها والمضاربين. فجهاز الدولة هو الذي يسمح بتملك فائض القيمة؛ ومن هنا نشأت صورة «الموظف/ المنتفع» بحسب تعبير ميشال سورا الصائب^(٢٦)، إذ يوظف المال في حقل المضاربة لا في حقل الانتاج: و«الاقتصاد الإسلامي» يستجيب بالكامل، برغم الخطاب التبريري، لعلاقات الدولة/ المضاربة السائدة في معظم البلدان المسلمة. والإسلام (أو الأسلمة) لا يفعل في الغالب سوى تقديم غطاء أكثر اتساعاً وأنصع يياًضاً لعلاقات المضاربة والاسترتبان هذه.

إن انعدام تأثير سياسة «الأسلمة» على الاقتصاد والمجتمع تأثيراً حقيقياً، هو أمر ملحوظ في باكستان، حيث لم يترك اقتطاع الزكاة أي أثر جدي على إعادة توزيع المداخيل، هذا إذا افترضنا أن جبايتها كانت نزيهة^(٢٧).

وعلى هذا، يمكن القول إذاً إن المصارف الإسلامية ليست مؤسسات تستخدم لتمويل الحركات الإسلامية. بل إننا نجد أن من يقف وراء المصارف الإسلامية هم من السعوديين والباكستانيين والكويتيين. ومن المؤكد أن بعضاً من مؤسسي المصارف الإسلامية، أمثال السعودي صالح كامل الذي يدير مجموعة «بركة»، هم مسلمون أتقياء مهتمون شخصياً بتقديم خيار اسلامي بديل من المصارف القائمة. وكثيرون منهم يقيمون صلات مع الاخوان المسلمين، بدءاً بكامل نفسه، لكن المصارف الإسلامية حرصت على عدم التماهي مع الحركات الإسلامية^(٢٨). إن هدف المصارف الإسلامية هو اجتذاب نمط من الإدخار من بين المدخرين «الإسلاميين» وليس تمويل حركات اسلامية أو حتى المساهمة في إنشاء نطاقات اسلامية أو «مُؤسَّمة». «المصرف الإسلامي» هو ذريعة تسويق (ماركتنغ) وليس بداية نظام اقتصادي جديد: الإسلام هنا هو لافتة اجتذاب ليس إلا. ويؤكد هذا الأمر أن عدداً من المصارف تعمد إلى افتتاح فرع أو مجرد منضبة اسلامية، أو تقدم تأويلاً «اسلامياً» لممارساتها دون أن تغير ممارساتها التجارية على الإطلاق. ولكي نؤيد ما نقول بمثال، يكاد لا يكون كاريكاتورياً، فإننا نسوق هذا الاعلان الذي ظهر في مجلة شهرية تصدر باللغتين العربية والفرنسية (والنص وضع أصلاً بالفرنسية):

«شركة و نترثور... تقدم لكم شروطاً مجزية جداً للتأمين على أملاككم، بل انها تفعل أكثر من ذلك. فلأسباب أخلاقية ومعنوية ترتبط بالدين، ليس من المرغوب فيه التحدث عن ضمانات في حال الوفاة. وقد وضعت و نترثور حساب ادخار ضماناً لسن التقاعد، ويُسمى العقد الذي يغطيه «منعطف التقاعد» الذي يتم وفق المبدأ التالي: لدى الاكساب بهذا العقد فانكم تفتحون حساب ادخار مثاباً، منذ بضع سنوات، بنسبة ١٢,٥٪ سنوياً. وكما تلاحظون فإن و نترثور تعطي زبائننا الفرصة للاستفادة (كذا) من مشاركة بالأرباح بنسبة ٩٥٪ منها (كذا، مكرر)...»^(٢٩).

إذ يتعلّق الأمر، في المحصلة، بترجمة نتاج مالي، حددته وزارة المالية الفرنسية، ولا صلة له بالتأويل القرآني، بمصطلحات اسلامية (لا مضاربة على الوفاة، المشاركة في الأرباح) فالمعطى المالي لا يتغير ولكن الاعلان عنه يغيّره.

الاقتصاد الإسلامي المستحيل

إن أسلمة الاقتصاد إذاً هي مسألة بلاغية إلى حد بعيد. واخفاق الثورة الايرانية في

تحويل المجتمع، قد حطّم الحلم باقتصاد اسلامي محض. ويبقى على المسلم الورع، أن يوفق بين أعماله وأحكام الشريعة: وعلى هذا، فإنه يستطيع إما أن ينسحب من العالم الحديث، وإما أن يستخدم أدوات تركية الأرباح المتمثلة بالمصارف و«المنصات» الإسلامية. أما على صعيد الاقتصاد، فإن هذه المؤسسات تعمل وفق نمطين كلاهما ليسا اسلاميين بنوع خاص: نمط الدولة التي تعتمد المركزية والاشتراكية، وهو على طريق الزوال، والثاني وهو الغالب حالياً، نمط الليبرالية والرأسمالية.

إن «أسلمة» الاقتصاد يمثل، في استعارة للغة الحاسوب، دائرة وسيطة بين نظامين: أحدهما أخلاقي فقهي (نسبة إلى الشريعة) وثانيهما يجسد الواقع الاقتصادي الشامل. والتحول نحو الإسلام لا يسير إلا في وجهة واحدة. انه مجرد ترجمة، ولكنه لا يؤثر على الواقع اطلاقاً. وهذه الدائرة الوسيطة تستطيع أن تعمل ليس على نمط البلاغة وحسب، بل وعلى «الحيلة» التي تتيح الالتفاف على المحظور، ويمكن أن تعتبر شرعية إذا روعيت المظاهر^(٣٠).

ليس ثمة فكر اسلامي حول المؤسسة الاقتصادية بما هي مؤسسة اقتصادية: كل شيء يستند إلى الفضيلة الفردية أو التقوى^(٣١). والحال أن اقتصاد مجتمع حديث يفترض وجود أواليات تعمل بمعزل عن حوافز كل فرد وبمناى عن الغاية التي يسعى إليها، وترسي الأساس للتباين والتغاير بين الفاعلين الاقتصاديين وبين الأفعال الاقتصادية داخل كل واحد هو السوق وبمناى عن ارادة هؤلاء الفاعلين الفردية. تضبط هذه الأليات وتحكم بها، إلى هذا الحد أو ذاك، مؤسسات (كالدول، والبورصة). لهذا فإن قيام اقتصاد حديث يعمل على فضيلة (أو تقوى) الفاعلين الاقتصاديين وحدها، لا يمكن إلا أن يكون وهماً. وهم جميل جداً، من دون شك، حين يقاس بطوباويات اشتراكية الجماعات، إلا أنه غير فعال، كما يتضح من مختلف المحاولات، وحين لا تعمل الفضيلة أو التقوى في الاقتصاد - كما في السياسة - فإن ما ينتج هو نقيضها: استغلال السلطة، المضاربة والفساد الذي هو جرح الأنظمة الاقتصادية «الإسلامية» أو «المؤسلمة»، الفاجر.

هنا نجد العلوم الانسانية بوصفها لا مُفكّر الإسلاموية^(٣٢). فالإسلاموية تتسم بغياب كامل للتحليلات الاجتماعية الاقتصادية المطبقة على مجتمع معاصر ما (أسباب التضخم، تحديد الفاعلين أو العملاء الاقتصاديين الخ)، اللهم إلا بمصطلحات غريبة محضة. ونقطة ارتكاز التفكير ليس المجتمع قط، وإنما الانسان والنص المُتزل. وعلى هذا فإننا نظل في إطار التقاء الانثروبولوجيا بالأخلاقيات: فإذا تصرف الفاعل أو العميل الاقتصادي تصرفاً شرعياً صحيحاً، أصبح المجتمع (والعميل المذكور معه) عادلاً ومزدهراً.

فمردّ الاضطراب هو انتهاك القواعد التي فرضها الله والتي تهدف إلى ابقاء الانسان في منزلة وسط بين إشباع حاجاته وبين غائته الأخلاقية. الاقتصاد الإسلامي، كالشأن السياسي، الإسلامي ليس سوى محاولة لملء قالب مستعار من الغرب بمصطلحات فقهية تقوم على انثروبولوجيا اخلاقية.

الفصل التاسع

افغانستان: الجهاد والمجتمع التقليدي

أتاحت حرب أفغانستان لمناضلين اسلاميين فرصة تطبيق مفاهيمهم التنظيمية: فأحزاب المقاومة الرئيسية (جماعت اسلامي، حزب اسلامي بتنظيمه، وأيضاً الشيعة) هي أحزاب اسلاموية. ومما لا شك فيه أن الحالة الأفغانية هي حالة نوعية خاصة لجهة أن قوامها هو حرب عصابات ريفية في مجتمع مفرط في تقليديته. غير أن ثقل تغلغل الإسلام يصل إلى حد يجعل معه من المستحيل على أية ايدولوجية أخرى، قومية أو علمانية، أن تضرب بجذورها في المقاومة. ودون أن نستعرض محصلة عشر سنوات من ممارسة الإسلاميين، فإننا سنقصر اهتمامنا هنا على أشكال وصيغ الحرب التي مارستها المقاومة الأفغانية لتتبيّن إلى أي حد يتيح النمط الايدولوجي المتمثل بالجهاد، فرض صيغ تنظيمية جديدة.

الحرب، ولا سيما حرب العصابات، لا تدور في النطاق المجرد لرقعة لعبة «الغور»^(٥) فهي تفترض أولاً وجود مجتمع له علاقته الثقافية بالعنف والصراع. فالحرب تفترض تعبئة اجتماعية وتحيل إلى بنية المجتمع السياسية. وهي تولّد فاعلين يفكرون تبعاً لاستراتيجية، أي تبعاً لتعريف الأهداف الواجب بلوغها والوسائل الضرورية لها. والحال أن الأهداف في حرب العصابات هي أهداف سياسية. قبل كل شيء: على مّ ينبغي أن نستولي؟ ما هو الانتصار؟ فالمسألة هي مسألة تحديد نطاق السلطة الذي تضمن السيطرة عليه الانتصار. فهل هذا النطاق هو الدولة؟ إنّ عدداً قليلاً من المجاهدين الأفغان فهمّ الدولة، خلال انتفاضات ١٩٧٨-١٩٨٠، على أنها الهدف النهائي لحركتهم - كما سنبرهن بعد قليل. فخوض الحرب في قطره عمل يبنّي على أنماط ايدولوجية هي أنماط

(٥) لعبة يابانية تقليدية يقوم بها لاعبان فوق رقعة أشبه بركة الشطرنج، لكنها أكثر تعقيداً ويغلب عليها طابع الهجوم والهجوم المضاد.

العنف الجماعي (الحرب القبلية والجهاد)، وهي - أي هذه الأنماط - تفترض نطاقاً جغرافياً وزمناً وغائية ليست بنطاق ولا زمن ولاغائية حرب العصابات الحديثة كما وضع مفاهيمها ماوتسي تونغ الذي جعل من غاية حرب العصابات الاستيلاء على سلطة الدولة، انطلاقاً من تنظيم «المناطق المحررة» كمجتمع دولتي مضاداً.

إن صلة مختلف الطوائف الأفغانية بالدولة، تقليدياً، هي صلة «برانية»؛ وصلة حل وسط وليس صلة استبعاد^(١). عنيانا أن هدف العنف الذي يسم هذه العلاقات بانتظام، إنما يهدف إلى إعادة التوازن بعد أن يُستخدم لاختبار موازين القوى التي سيستند إليها الحل الوسط الجديد أو التسوية الجديدة. فالعنف هنا هو - على وجه العموم - أي سواءً كان يواجه بين الدولة والطوائف أو بين أفراد وأسر فيما بينها - ليس مسمى إلى القطيعة، ولا طلباً لتدمير الخصم، بل يهدف إلى إقامة منظومة معقدة من الصدارة. لكنها صدارة يمكن أن تعرب عن نفسها كذلك بعلاقات رمزية أخرى (مثل المصاهرة)^(٢). فالعنف القبلي، أو حتى العنف السياسي (الانقلاب العسكري، الصراع على الخلافة الخ)، إنما يُمارس في حيزٍ مغلق وفق قواعد تنتمي إلى الإناسة (الانثروبولوجيا) أكثر مما تنتمي إلى السياسة^(٣) ذلك أن النزاعات العرقية أو عمليات الثأر العائلية، أو غطسة أمير أو أحد صغار الأعيان، تتضافر في لحظة الأزمات لتحدد شبكات التحالف التي تكون الدولة فيها الخصم والحكم في وقتٍ معاً. إلا أنهم جميعاً يحتاجون إلى وجود الدولة، ذلك أنها تتولى وظائف لا يرغب أحد في توليها، ليس بسبب الاحترام الذي تمليه هذه الوظائف بل بالعكس، أي بسبب تدني قيمتها. هناك حاجة إلى الدولة لأن النهب مثلاً يفترض وجود ثروة؛ والحصول على معونات وأسلحة يستوجب وجود استراتيجيات للدولة، وأن تكون هذه الاستراتيجيات موضع رهان ومنافسة. والتخريب يفترض وجود حدود دولية. والرئاسة في القرية قد تحتاج إلى حضور وزير أو جنرال (ومؤخراً منظمة انسانية أو ادارة مخبرات) لتعطي المرشح للرئاسة دفعا إلى الأمام، تجعله يتفوق على منافسه بصورة نهائية (ومثل هذا الدفع قد يتمثل بتقديم معونات مالية للمرشح الرسمي إلى الرئاسة، أو اسناد وظائف ادارية إلى الرئيس الموالي أو حتى باعتقال خصمه)؛ ومن هنا يتأتى نوع من تقنين العنف في نطاق محدد وفي زمان محدد ووفقاً لقواعد تكتيكية لا صلة لها بالاستراتيجية: تقنين يجعل الانقلابات العسكرية أقرب إلى عمليات ثأر والنزاع القبلي أو التنافس بين الأعراق، منها إلى فرض نمط سياسي جديد (فقد نظر إلى الانقلاب العسكري الشيوعي في الأيام الأولى لوقوعه، كانتصار للبهشتون الغلزائيين على البشتون الدرانيين حتى ولو كان البعد الايديولوجي للانقلاب الجديد لن يتأخر عن الظهور). هذه

العلاقة الأزواجية بين الدولة وبين الجماعات، تعود لتشكّل مجدداً، وبوتيرة منتظمة، إثر كل أزمة. وقد بقيت سائدة على امتداد سنوات الحرب، سواء بين صفوف المقاومة أو داخل النظام الحاكم.

غير أن هذه الحرب أدخلت معطيات بالغة الجدّة دون أن تلغي بعض الثوابت. وأوّل جديد أدخلته هي فكرة الحرب الشاملة، أي الحرب التي تضع المجتمع، في أسسه نفسها، موضع تساؤل وإعادة نظر، بدلاً من أن تكتفي بالإعراب عن أحد أنماط عمل هذا المجتمع (ونماذج ضبطه): إذ لم يعد للحرب الحديثة حيز جغرافي أو اجتماعي، مقفل وخاص بها لم يعد هناك ساحة معركة، أو فصل بين الخاص والعام أو زمن خاص بالقتال. فالطيران والمدفعية والقوات المحمولة، تنقل الحرب إلى كل مكان، وفي كل لحظة، دون تمييز بين الأشخاص. بهذا نخرج من الحيز المقفل، ومن الانقسامات والجزئيات و«الخانات» الخاصة بأفغانستان، لندخل إلى حيز مفتوح. ولأن أشكال التضامن القديمة التي تحدّد النطاقات المقفلة، تلاقي صعوبة شديدة في الصمود أمام الحرب الحديثة، فإن النطاق الحديث يصبح نطاق الفراغ (حين يهرب السكان ويهجرون أماكنهم جماعةً) أو نطاق الفوضى، أو يصبح نطاقاً يبنّي حول مؤسسات سياسية لم تكن معروفة في السابق: كالأحزاب السياسية في المقاومة. وعلى هذا فإن العنصر الثاني في الحرب الحديثة هو تسييس المقاومة الأفغانية؛ وهو تسييس يتبدى بصورة ملحوظة عبر إنشاء الأحزاب السياسية الذي تم وفق ثلاثة معايير غير متناقضة فيما بينها: (١) سيادة الأيديولوجية وغلبتها على الحياة السياسية (بحيث إنه بدأ تفكير الإسلام وعقله على أنه أيديولوجية سياسية في مقابل الماركسية، وليس كدين)؛ (٢) ضرورة الانتساب إلى حزب من أجل الحصول على السلاح (الأمر الذي يفضي إلى قيام علاقات استتباع بين رؤساء الأحزاب المستقرين في الخارج وبين القادة المحليين)؛ (٣) بقاء التضامانات التقليدية (الأخويات الصوفية، السلالات والأعراق والمتحدات والعائلات وشبكات الاستتباع... الخ) وفق صيغ سياسية حديثة (الأحزاب).

وعلى هذا، فإننا نجد في خلفية تسييس المجتمع، شبكات التضامن ما دون السياسية وكذلك التفتت القبلي والعرفي. وبأية حال، فإن الدولة الشيوعية سرعان ما استغلت اللعبة القبلية التقليدية. وكلما كانت المقاومة الأفغانية تزود نفسها بأطر وبنى سياسية، كانت الدولة الشيوعية تجهد في إزالة كل السمات التي تجعل منها دولة «شيوعية» (التخلي عن مصطلح ديمقراطية وحذفه من اسم البلد، عام ١٩٨٧؛ الاعتراف بالإسلام كدين للدولة، السماح بتعدد الأحزاب).

وقد أفضى نزع الطابع الأيديولوجي عن الدولة، هذا، - خصوصاً بعد رحيل القوات

السوفياتية عام ١٩٨٩- إلى زوال المراجع الايديولوجية الإسلامية شبه الكامل لدى المقاومة الأفغانية: فمن ناحية، صارت الأحزاب تعمل علانية كمجرد شبكات استتباع وشبكات تضامن قبلي أو عرقي؛ كما أن برنامج المجاهدين أصبح، من ناحية أخرى، يقتصر على مطالب من نوع سلفي جديد.

لكن هل يعني هذا أن أفغانستان عادت إلى نقطة الانطلاق: أي هل عاد المجتمع التقليدي للبروز مجدداً وكأنه لم يُمسّ، بعد استفاد الحدائث السطحية؟ إن خطاب الحدائث السياسية الصريح هو بالتأكيد في حال أزمة في كلا المعسكرين: فالقومية العرقية والسلفية الجديدة هما الايديولوجيتان الوحيدتان الباقيتان بعد انهيار الماركسية وتأزم الإسلاموية^(٤). لكن الحرب أدخلت على المجتمع تعديلات عميقة. فتتهجير السكان واختلاطهم وصعود نخب جديدة، غير صورة البلاد المجتمعية، وأفضى بالسكان الذين كانوا يعيشون في مسوّرات معزولة إلى الرجوع إلى مستويات هوية (اثنية أو لغوية)، تجاوز انتماءهم إلى مجموعات تضامن محلية. ولهذا، فبدلاً من أن نتكلم على العودة إلى المجتمع التقليدي، ينبغي الكلام على انتقال شبكات التضامن والسلطة في مجتمع تقليدي، إلى سياق حديث وعالمي. لقد فرض منطلق الحرب الحديثة إعادة بَنِيَّة في علاقات السلطة، وفي الولاءات، على أناس لم يكن لديهم، من قبل، سوى نمطين من الحرب - كلاهما تقليدي - هما: الحرب القبلية والجهاد.

ومهما كانت المراجع السياسية التي تدعي جبهات المقاومة العسكرية الانتماء إليها، فإن كافة القادة العسكريين بدأوا باستعارة تكتيكاتهم واستراتيجيتهم من نمط حرب تقليدي، أي من نمط يفترض نطاقاً مغلقاً ودولة تقع خارج هذا النطاق. لذلك، كان هناك تناقض بين بروز الأحزاب والايديولوجيات السياسية الحديثة، من جهة، ومن جهة أخرى، استمرار الرؤية التقليدية للحرب، وهي رؤية لا تدعو إلى تدمير الدولة ولا مكان فيها للايديولوجية، حتى ولا في الجهاد، والحقيقة أن الملاحظ هو أن الانتقال الحقيقي إلى السياسي قد جرى عبر العسكرة وليس عبر تجذر الأحزاب أو الخطابات الايديولوجية الحديثة. إن ضرورة تحريك القوات في نطاق استراتيجي لا يتحدد بتضامات الجماعات، وإنما بالتصميم على تدمير جهاز الدولة وشلّه، هو ما أدى في بعض الحالات إلى إقامة أطر وبنى سياسية قادرة على تجاوز تشرذم مجموعات التضامن التقليدية، في حين أن غياب الضرورات الاستراتيجية أو الأخرى، الرؤية الاستراتيجية، قد أفضى، على الضدّ من ذلك، إلى استيلاء الشبكات السابقة - حتى لدى المناضلين الإسلامويين - على الأطر والبنى السياسية. فالعسكرة والانتقال إلى السياسي يسيران جنباً إلى جنب.

سنعمد إذاً إلى دراسة أشكال القتال التقليدية وما تستتبعه من صلةٍ بالنصاب السياسي، واستمرارها في المقاومة الإسلامية، لنطرح، في النهاية، السؤال حول نمط تَبَيُّنِ المجتمع القائم اليوم: أهو مجتمع جديد أم استمرار للتقليد أو انتقال بنية تقليدية إلى واقع مجتمعي وخطاب جديدين. والحال أن تنوع صيغ وأشكال التبني، على أرض الواقع، كبير جداً: ذلك أنه يراوح بين الجبهة ذات النمط الدولي (أي الاستفادة من الدولة، كما في حالة مسعود) وانبعثت التقاليد العسكرية التي تعود إلى القرون الوسطى (الرباط، بما هو ضرب من الحصن الذي تمسك به أخوية دينية مقاتلة تتعالى على التفسخ القبلي)^(٥)، مروراً بانبثاق جبهات للمقاومة، حيث تغلبت الشقاكات القديمة داخل جو من التسلح المفرط، وتفاقم الخلافات، مما يجعل أنماط الوساطة والتحكيم التقليدية عاجزة عن التأثير.

الأنماط التقليدية للحرب

يعرف المتمردون المسلمون الذين جبهوا، في البداية النظام الشيوعي وقيامه إثر انقلاب ٢٧ نيسان/ أبريل ١٩٧٨، ثم الغزو السوفياتي في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩، نمطين من الحرب: الحرب القبلية والجهاد؛ وكلاهما يحددان نطاقاً وتكتيكاً وقيماً لها قاسم مشترك واحد، وهو غلبة «الإخراج المسرحي» على كل استراتيجية حقيقية.

الحرب القبلية

إن المجتمع الأفغاني بأسره، سواء في مناطقه القبلية بالمعنى الدقيق للكلمة أم في مناطقه الأخرى، يشتمل على مجموعات انتماء أو مجموعات تضامن (عصبيات) يطلق عليها اسم «قوم»، ويتراوح تعريفها الاجتماعي ويتنوع (فالقوم هو المتحد القبلي، وهو كذلك المجموعة الحرفية أو المهنية الضُعالية (التي تتزوج فيما بينها)، أو أبناء القرية الواحدة، أو الوادي الواحد، أو المجموعة العرقية الفرعية، أو القرابة الواسعة أو الطائفة بمعنى الطبقة المغلقة، أو مجرد شبكة مُستتعبة تتحلّق حول أحد الأعيان - «الخان»^(٦) وهذه الأقوام، تُحدّد شبكات الولاء والهوية الأولى لكل أفغاني. أما النظام القبلي، بالمعنى الحضري للكلمة، فيستند إلى تحديد أكثر دقة لمجموعات الانتماء، وذلك عبر نَسَب، وأسطورة وجملة متكاملة من الرموز القبلية (بكافة معاني هذه الكلمة: مثال نمط المحارب، العرف، منظومة القيم)؛ وجملة من المؤسسات الخاصة بالعالم القبلي («جرغه»، أو المجلس). والنظام القبلي لا يزال هو الغالب لدى البشتون، لا سيما في شرقي البلاد. وفي هذا الشرق بالذات، درس علماء اناسة نمط الحرب القبلية الذي سنستخدمه على نطاق واسع لتعريف الحرب التقليدية وتحديدتها؛ أي تلك التي لا تشتمل على النصاب السياسي،

والتي يمكن أن تُستخدم كمعايير لنمط تلقائي عفوي من الاحتراب، وهو النمط السائد في المقاومة الأفغانية^(٧).

الحرب القبلية ليست حرباً؛ أي أن اطار العنف فيها يظل هو اطار المجتمع العادي: فالمحارب هو كل رجل بلغ سن الرشد؛ وقائد الحرب هو نفسه الزعيم المدني. أما «الجيش»، فهو استنهاض جمهور المحاربين الذين ينتمون إلى قوم في حالة نزاع مع قوم موازين في البنية المفتتة المجزأة للمجتمع القبلي. الحرب القبلية لا تكون شاملة على الاطلاق، وهي تدور في نطاق خاص وفي اطار زمنية خاصة: فالقتال يدور بين رجال بالغين خارج أوقات جني المحاصيل، وخارج القرية، اللهم إلا في الغارات الثأرية. والمعارك تكون رمزية أكثر منها حقيقية. أما الهدف منها فهي الغنيمة: الغنيمة كغاية مقصودة لذاتها أو كعقاب يخضع له الخصم، وليس لغزو اقليم أو تدمير قوم. فليس من غايات الحرب أن يوضع مصير الخصوم موضع تهديد في وجودهم المادي نفسه، ويدور الرهان في الحرب القبلية على السعي إلى الصدارة متجسدة بمكسب اقتصادي تستولي عليه من الآخر (أرض أو غنيمة). ذلك أن مفاهيم التوازن وثبات الأمر على ما هو عليه، تشكل إحدى ثوابت الرؤية القبلية للعنف والحرب.

والحقيقة، أن الحرب القبلية شبه قارة، بمعنى أنها تدور في «نطاق التضامن» أو العصبية كما ترسمه شبكة القوم التضامنية. (إلا في المناطق القبلية، حيث ينذر أن يحتل قوم نطاقاً مقفلاً احتلالاً مقصوراً عليهم). تدور الحرب القبلية في نطاق مقفل، وبين أعداد بحيث إن الغريب يكون آمناً أكثر من أهل النطاق، وكذلك من له رتبة أدنى في السلم الاجتماعي، خلاف الند والتظير.

ولأن الحرب القبلية تدور في نطاق مقفل، فإنها ليست حرباً ايدولوجية أو سياسية: وبما أن الدولة تقع خارج النطاق القبلي، فمن الممكن التحالف معها لجه الخصم. الحرب القبلية لا تنكر الدولة بل تستخدمها كأداة، شريطة أن لا تطمح أنها - أي الدولة - إلى تغيير قواعد اللعبة (بأن تبني على سبيل المثال، طريقاً أو مركزاً عسكرياً). لكن، حتى في مثل هذه الحالة، فإن تقنيات القتال ضد الدولة هي التقنيات المستخدمة ذاتها في الحرب بين القبائل والعصبيات، والفرق الوحيد أنها تكون أكثر استعراضية: إذ يلجأ المحاربون إلى التظاهر بالهجوم على الموقع، لتحسين شروط التفاوض.

الجهاد

إن الجهاد مفهوم خاص «بالتخيل السياسي للإسلام»؛ ويفترض أن يكون قد أدخل

قطيعة جذرية: فهو يتجاوز التجزئة والتفتت القبلي بالدعوة إلى الأمة، ويتعالى على القيم والقواعد القبلية بالدعوة إلى الإسلام والشريعة. والدعوة إلى الجهاد تصدر عادةً، عن رجل دين من خارج العالم القبلي. والجهاد لا يجري في نطاق مقفل، بل يواجه بين داخل وخارج، أي بين الإسلام والكفر. يخاطب كل مسلم على حدة، وليس القوم أو القبيلة أو العرق، فيكسر بذلك اطار العصبية لصالح «الأمة». وعلى هذا فإن الجهاد يشكل قطيعة مع عالم الحرب القبلية، بحيث إن التوازي والتوازن، وهما هاجس القبائل، لا يعودان موضوعاً للحرب.

ومع ذلك، يبدو أن تكتيك الجهاد الذي شهدته التاريخ الأفغاني خلال القرنين الأخيرين من الزمن، بقي هو نفسه تكتيك الحرب القبلية: الانقطاع (أو عدم التواصل) الزمني، الاحترام النسبي للمدنيين (غير أن المرأة يمكن أن تكون بين الغنائم)، حرب وعراضة قوّة أكثر مما هي حرب سحق، السلب والتنافس بين زعماء «الأقوام» (ولكلّ قوم خان)، تنافساً يبدأ لمجرد أن يلوح النصر في الأفق، وغالباً ما يحول دون تحقيقه. فالمجاهدون لا يستغلون انتصاراتهم قط، ولم يفلح العلماء في فرض الشريعة والانضباط إلا بصورة عابرة جداً. إنّ الجهاد يُغفل ألباء الحرب بحسب كلاوزفتر. وإذا كان يُمارس على نطاق أوسع من مستوى الثأر أو التمرد، فإنه لا يجدد لا في التكتيك ولا في الاستراتيجية، بل على مستوى مرجعيات المشروعية ليس إلا. والواقع أن الجهاد لا يعرف الحيز السياسي، أي أنه لا يعرف الدولة. فنطاقه هو نطاق «الأمة»، أي جماعة المسلمين؛ إنه نطاق رمزي يجتازه المجاهدون صُعداً في الغزو والفتح وانحداراً في الهجرة. لا يعرف الجهاد الحدود، ولذلك يجهل انخراط الدولة في الحيز والمكان. وليست رؤيته للدولة سوى رؤية أدواتية ذرائعية، تنزع عنها أي قيمة. الدولة هي التجسيد المؤقت للملّة الإسلامية. وهي لا توجد في الواقع الا في الأزمة وليس في سياق المأسسة. ذلك أن النمط الأخلاقي الذي يمثّل في لبّ فكرة الجهاد يحول دون الهيكلية السياسية.

الحرب الحديثة والمجتمع التقليدي

مع الغزو السوفياتي عام ١٩٧٩، واجه الأفغانيون، للمرة الأولى، حرباً شاملة، أي حرباً لا تعرف التمييز بين السلام والقتال لا بمصطلحات النطاق ولا بمصطلحات الزمان ولا بمصطلحات الفئات السكان. فالقصف الجوي يمكن أن يقع في كل مكان وفي أية لحظة من لحظات النهار أو يوم من أيام السنة. وهي - أي الحرب الشاملة - تبيد من المدنيين أكثر مما تقتل من المقاتلين. خاض الجيش السوفياتي حرباً تقليدية، لن تتمكن من التكتيف إلا بشقّ النفس، وبدءاً من عام ١٩٨٤، مع معطيات حرب العصابات المضادة.

كان هدف السوفييات الاسهام في تحويل المجتمع تحويلاً جذرياً انطلاقاً من الدولة. وتعارض رؤية السوفييات الدولية (من دولة) العميقة، مع اللامبالاة التي يبديها الأفغانيون حيال فكرة الدولة.

نطاق الحرب: المركز والسياس

جرت انتفاضة ١٩٧٨-١٩٧٩ المضادة للشيوعية، وفق طرائق تشبه نمط الجهاد الذي عرضنا له في ما سبق. غير أن نطاق الانتفاضة لم يكن بالاجمال نطاقاً قومياً (أي لم يكن يغطي أفغانستان كلها). كان المقاتلون يقاتلون من أجل تحرير عصبيتهم أو حيز التضامن الخاص بهم، أي تحرير رقعة «قوم» أو اقليم أقوام مرتبطين بصلات الترابط والارتهان المتبادل، ولا شك في أن حيز العصبية هذا، لم يكن اقليمياً متجانساً بالضرورة، ولا مسوّراً بحدود. فهو، قبل كل شيء، جملة من الشبكات (قوم، اخويات، أعراق، ومتحدات) لكن هذا الحيز كان يفرز في جميع الأحوال حدوده (التي هي حدود القوم الآخرين أو العرق الآخر). وتدمير جهاز الدولة كان أقرب إلى عملية تطهير أو عملية إعادة تملك رمزية لحيز العصبية، منه إلى رغبة استراتيجية في عزل الدولة وتدميرها. ذلك أن إحدى أولى خصائص المقاومة الأفغانية هو جمودها الاستراتيجي.

ويأتي في طليعة مستويات التسييس إنشاء الأحزاب السياسية^(٨). فمنذ عام ١٩٨٠، التحقت مختلف الجبهات السنيّة بالأحزاب التي كان يطلق عليها اسم «أحزاب ييشاور». ولا ينبغي هنا تفسير هذا الالتحاق على أنه فقط يعبر عن رغبة في الحصول على السلاح. فقد ظلت الانتماآت السياسية مستقرة نسبياً طيلة سنوات الحرب العشر. فالأحزاب الأفضل تسليحاً (كحزب حكمتيار واتحاد السياف وحزب خالص) تظل تمثل أقلية في مواجهة «جمعيت» (التي هي اسلاموية معتدلة) وفي مواجهة حركت (السلفية التقليدية)؛ وما كان الأمر ليكون على هذا النحو لو أن هدف القادة من الانضمام إلى حزب، أو الالتحاق به، كان الحصول على أكبر كمية من السلاح. بل إن منطق الانتساب الحزبي هذا، يتيح لنا أن نرسم خارطة أفغانستان السياسية التي لا نعتقد أنها أكثر أو أقل تعقيداً من الخارطة الانتخابية الفرنسية مثلاً. وهكذا، فإن حيزاً واحداً يمكن أن يشهد تجاور أحزاب سياسية يكون لكل واحد منها جبهته المتشابكة مع شبكات منافسيه، بكل إداراتها وقيادة أركانها التي لا يحصى عديدها. ان جماعات المقاومة لم تكن تشكل على القسم الأعظم من الإقليم نوعاً من فسيفساء وانما تداخل شبكات متماثلة ومتنافسة فيما بينها، تستند كل منها إلى قوام العصبيات التي تعبر عن نفسها، في آخر المطاف، عبر حزب سياسي.

لا بد لقتال حرب العصابات الحديثة أن يجري في حيز جغرافي متجانس يتحدد بمصطلحات الاستراتيجية العسكرية، بحيث تصبح القضايا العرقية مشكلة ثانوية (والمثال النموذجي على ذلك، هي مسيرة ماوتسي تونغ الكبرى، في الصين). وعلى هذا، فإن حرب العصابات تحتاج إلى حيز «مفتوح». أما في أفغانستان فإن الحيز الأول يظل حيزاً القوم. ولكي يتمكن فريق مسلح من الخروج من هذا الحيز، فلا بد له من تحوّل، ليس فقط في سيكولوجية المقاتلين بل أيضاً في سيكولوجية أهالي النطاقات الأخرى.

التكتيك والاستراتيجية بوصفهما انخراطاً للشأن السياسي في مسلح الحرب

إن تعريف الهدف (الموقع السوفياتي - الأفغاني الواقع على حدود نطاق العصبية) شأنه شأن الهجوم (عراضة قوّة دون السعي إلى الاستيلاء على الهدف وتدميره)، موروثان من مفهوم الحرب القبلية. فالحرب القبلية هي حرب دفاعية لا هجومية، لأنها لا تولي اهتماماً للمكان الوحيد الذي يؤدي الاستيلاء عليه إلى وقف العدوان - أي العاصمة وبالتالي الدولة؛ ولأنها تأنف من الاستراتيجية العسكرية الفعالة الوحيدة وتأبأها، عيننا بذلك، تدمير القوى الحية للخصم. المحارب، كما تقول صياغة شهيرة، إنه لا يستولي على السلطة بل يلتقطها^(٩). فالدولة في حد ذاتها لا تشكل هدفاً: ذلك أن الفراغ هو ما يجتذب المحارب وليس نقيضه. فهو يعمد إلى نهب السوق (البازار) مثلاً، حين يغادر الملك القصر. وكذلك، فإن التكتيك المثالي لدى معظم المجاهدين يكمن في التوصل إلى استلام الموقع الحكومي بعد مفاوضات معه أو إثر خيانة فيه. وهذا ما يفسر ظاهرة قلماً تنبّه إليها أحد: فالمجاهدون، طيلة هذه الحرب، لم يشنوا، هجوماً على موقع حكومي أفغاني، أو سوفياتي، يفوق عديده الكتيبة، باستثناء رجال المقدّم مسعود.

بل إن الأمور تجري كما لو أن المجاهدين يريدون (بلا وعي منهم)، بسلوكهم هذا، الحفاظ على التوازن بين الحرب والمجتمع المدني، في حين أن مثل هذا التوازن كان يُخرق دائماً عبر استخدام تكتيك على الطريقة الفيتنامية. من هنا، من دون شك، كان الجمود الظاهر لدى العديد من المجاهدين الذين كانوا يستبسلون في الدفاع، ولكنهم يقنعون، في لحظة الهجوم، بوقف إطلاق نار غامض يحفظ استقلال الجماعة المحلية واستمرار نمط عيشها.

والطريقة التي سيّرت بها غالبية جبهات المجاهدين الريف الأفغاني، تظهر بوضوح رفضهم لإنشاء دولة - مضادة، وعزمهم الواضح على الإبقاء على توازن يسير في الواجهة المعاكسة تماماً لفكرة الحرب الشاملة. فلا شيء يذكر هنا بالوجه الأيديولوجي الشرس لحروبنا الإسبانية أو الأيرلندية، حيث لم يكن الرجل ليتوانى عن قتل أخيه. فالشبكات لم

تستمر بعد الحرب وحسب، بل أصبحت جزءاً لا يتجزأ منها. وعندئذ كان ينظر إلى الردود الانتقامية السوفياتية التي تعقب كل هجوم ناجح، على أنها عملية تدمير وتفكيك: نزوح السكان المدنيين، وإلحاق العار بالمجاهدين الذين لم ينجحوا في الذود عن حرمة بيوتهم. كان الرد يدمر ما كان المجاهدون يريدون الحفاظ عليه من حيز الحرب التقليدية وزمنيتها. ولهذا فإن تلافى الردود الانتقامية كان يحتل مرتبة الأولوية بالنسبة للجبهات التقليدية. فطاقة الأهالي المدنيين على المقاومة ترتبط بالبقاء على هذا التوازن: ولكي يستطيع المجتمع المقاومة لا بدّ له أن يكتسب على بناءه وهياكله وقيمه أكثر مما يكتسب على توزّعه الديموغرافي.

هذا مع انه كان ينبغي للجهاد، بما يفترضه من خارجية مطلقة، أن يتيح تسييس الحرب القبلية عبر جعله الاستيلاء على الدولة هدفاً. وهنا لا بد من ايراد ملاحظتين:

— إنّ الجهاد لا يستهدف، بالفعل، الا الروسي، ويدع لعبة الهرميات والتراتيبات والمنافسات في معكسر «المسلمين» دون مساس، وان كان يؤثر قيام أحزاب اسلامية فيها. فقد كان السائد في التعامل مع الحكوميين هو العودة إلى الرهان القبلي أي التفاوض المتواصل. وكأن الغزو السوفياتي قد أزاح فكرة الكافر؛ وقد تعزز هذا المنحى عبر تطوير النظام الأفغاني «لسياسة قبلية» منذ عام ١٩٨٠، استطاعت أن تزيل كل مرجعية ماركسية وحتى ثورية وأحييت الرهان القبلي مجدداً.

— والجهاد - كما يرهن على ذلك شارناي^(١٠) - هو مسألة بين المؤمن وربه، وليس بينه وبين عدوه. فليس ثمة اعتبار للنتيجة في فريضة الجهاد. ومن هنا طابع العراضة، لا الطابع الاستعراضي للهجوم. فالهجوم فعل ايمان، وهوى تواين يقنعون بأسهم نارية ليلية يطلقونها تمجيداً لله. إذ ليس للجهاد سياسة ولا صلة له بالسياسة.

والعنصر الناقص في قيام استراتيجية، هو بالتحديد، فهم الدولة على أنها هدف الاستراتيجية العسكرية. اما الاستراتيجية القبلية فلا تهدف الى الاستيلاء على السلطة، بل إلى الحؤول دون توسعها. والحال أن تدمير الخصم أو حتى الاستيلاء على موقع، أمران لا معنى لهما إلا في سياق استهداف الدولة للسيطرة عليها. فقد يتولد انطباع لدى المراقب بأن الامسك عن الهجوم النهائي انما ينجم عن ادراك الطابع النهائي والذي لا يُردّ، لهذا العمل ونتيجته انهيار العالم المغلق المتوازي وانهايار التوازن.

انخراط الدولة في المقاومة: الرفض

تفترض الاستراتيجية الحقيقية للقطيعة مع الحكومة المركزية، فهماً للمجتمع بمصطلح

الدولة، أي، بالتالي، انشاء دولة مضادة في المناطق المحررة. وكذلك الأمر، فإن الانتقال إلى تكتيكات المعارك والقتال الفعال حقاً، كان يفترض عسكرة المقاومة (أي جعلها احترافية ومركزية ومتحركة) التي تفترض، هي أيضاً، انخراط نمط دولتي في المقاومة. والحال أن هذه العسكرة ليست بالأمر البديهي لأنها تفترض علاقة مع المجتمع شديدة الاختلاف عن التقليد.

كان معظم قادة المقاومة المحليين يجهدون، عفويًا، في تلافِي اضمحاء طابع الاحتراف والعسكرة اللذين من شأنهما وضع بنى المجتمع التقليدي موضع شك. بل هم على الضد من ذلك، كانوا يجهدون في ترجمة المعطيات الجديدة التي ادخلتها الحرب الحديثة بمصطلحات تقليدية. وهذه الترجمة لم تكن تنطبق على تكتيكات القتال وحسب، كما رأينا، بل أيضاً على توزيع السلاح وجباية الضرائب ومزاولة القضاء والتنظيم اللوجستي. فهذه كلها كانت تجري بحسب انماط تقليدية. لم يكن هناك أي تنظيم للدفاع السليبي، أو لتجنيد المدنيين أو لانشاء ادارة. وقد يجدر هنا أن نسوق مثلين نموذجيين: النساء والاقتصاد. فالمقاومة الأفغانية لم تعرف في صفوفها نساء مقاتلات. ذلك أن احترام الحرم و«البرده» (ابقاء النساء في الحيز الخصوصي أو حيز الحياة الخاصة) كان يشكل جزءاً مما يصونه الأفغان في مواجهة السوفيات. ولهذا، فإن انخراط النساء في المعركة كان ليقتَرِبَ إبطالاً لأسباب القتال. هنا يبلغ تحديث المجتمع بواسطة الحرب، حدوده. ذلك أن المرأة تنتمي إلى دائرة الحياة الخاصة. وبقي الاقتصاد الخاص يعمل دون تدخل المجاهدين الذين كانوا يلجأون إليه سواء من أجل الدعم اللوجستي أو من أجل توفير التموين. فلا وجود لما يسمّى «اقتصاد مجاهدين».

كما أننا نعثر في المقاومة الأفغانية على إحدى ثوابت الحروب الإسلامية. فالعسكري المحترف ينظر إليه بازدراء قياساً على المجاهد، المؤمن المتطوع، لا بل قياساً على التاجر وصاحب الحرفة^(١١). وينظر إلى العسكري على أنه مجرد مرتزقة (مزدور، أي الكادح المأجور)، لأن العسكري لا بد أن يكون واحداً من اثنين: فإما أنه ضحية التجنيد الاجباري وإما أنه رجل غبي، لا بل أغبي من أن يجد مهنة أخرى. وهكذا نرى أن ازدراء العسكري، الذي يديه البسدران الإيرانيون وميليشيات حزب الله اللبنانية، إنما هو قرين مفهوم الجهاد وروحيته.

ولعل أفضل ما يظهر الجمود الاستراتيجي والثقافي للجهاد هو الدور الذي يلعبه مفهوم «المركز»: انه معسكر مجاهدين تحميه شبكة مضادات للطيران وأسلحة ثقيلة. ولا تحيا فيه عائلات على الاطلاق. وينظم المجاهدون أنفسهم لتدبير حياتهم اليومية: خبّاز،

بستاني، سائس، صبيان خدمة الخ. ولم يكن المركز موجوداً في الحرب القبلية التقليدية. لأنّ المحارب فيها يعود إلى داره حالما ينتهي من عملية عسكرية بانتظار العملية التالية. ومن المركز تنطلق مجموعات متحركة تنتقل في حيز التضامن (حيز العصبية المتماهي مع الجبهة) ثم تسجل كل ما يمت بصلة إلى الوجود الحكومي: فيتم حصار الموقع المعادي، حصاراً سلبياً طيلة سنوات، أما الطريق المفضية إليه فتصب فيها الكمائن بين حين وآخر.

ونجد في التاريخ الإسلامي تقليدين لمفهوم «المركز»: ملاذ قاطع الطريق الشريف ورباط «الأخويات» المقاتلة على حدود العالم الإسلامي^(١٢). ونجد في أفغانستان بضعة مراكز تكاد تكون قواعد لقطاع الطرق، كمرکز الأمير رسول في «بغلان» حيث تستخدم السيطرة على ممر جبلي لقطاع رسوم. ولكن «القاعدة»، حتى لدى المجاهدين الحقيقيين، هي أقرب أن تكون حيز إعادة هيكلة سياسية واجتماعية لعصبية أو قوم من أن تكون عنصراً في استراتيجية عسكرية؛ إنها إعادة هيكلة للقوم أو للعصبية حول زعيم يتحدر من النخبة الجديدة، ويتصرف مثل «الخان» التقليدي، حتى ولو كان من أصول متواضعة جداً: فهو يقري الضيف ويوزع الذخائر والمال والهدايا. والتراتب أو عملية إعادة التراتب الاجتماعي الجديدة التي أفضت إليها الحرب، لا تتضمن ولا تغمر النكول عن المفهوم التقليدي لممارسة السلطة مطلقاً: فالمترقون الجدد يتبنون نمط حياة قدامى الأعيان وسلوكهم (ومما له دلالة أن يطلق لقب «خان» أو يضاف إلى اسم القادة والطلاب الذين لم تكن لهم في الماضي أية حظوة، لكنهم أصبحوا اليوم قادة للجهات الكبرى: بصير خان، اسماعيل خان، بشير خان...). لقد تغيرت اجتماعيات الزعيم^(١٣) قياساً على الماضي، أما سلوك من أصبح ينظر إليه كخان جديد، فلم يتغير. والزعيم، أولاً، هو من يعطي، وما تغير هو أن السلاح والذخيرة قد حلت محل المال والمؤن.

إن مثل هذا التحليل يفسر المنعطف غير المتوقع الذي سلكته حرب أفغانستان بعد انسحاب السوفيات في شباط/فبراير ١٩٨٩. فقد فشل المجاهدون في الانتقال من حرب عصابات إلى حرب تقليدية. وسبب ذلك لا يعود إلى مسألة التسلح بقدر ما يعود إلى المجتمع: فمثل هذا الانتقال يفترض التخلي، تحديداً، عن الأنماط التقليدية للحرب وكذلك اضمحاء الطابع الدولي على حرب العصابات، أي انشاء قيادة واحدة تشرف على تحريك الوحدات المقاتلة في نطاق متجانس.. فالعسكريون الباكستانيون الذين دفعوا المجاهدين إلى شن حرب تقليدية عام ١٩٨٩، كانوا ينظرون إلى أفغانستان نظرتهم إلى خارطة أركان عامة، يجري عليها نقل أعلام زرقاء وحمراء وخضراء فوق نطاق متجانس: فالوحدات متجانسة ويمكن أن يحل بعضها محل البعض الآخر. والأهداف هي أهداف كمية. والحال أن الحيز كما يراه الأفغانيون هو حيز اجتماعي ثقافي: إنه حيز

القبائل والمجموعات العرقية ومناطق نفوذ هذا الزعيم أو ذاك. واخفاق الهجومين على مدينة جلال آباد في آذار/ مارس ١٩٨٩، وعلى مدينة «قارديز»، في خريف عام ١٩٩١، يشهدان على استمرار غلبة أتماط الحرب التقليدية.

مثال مسعود: التسوية بين الجهاد والحرب الحديثة

حين تتمعن في أساليب البضع مئات من «القادة العسكريين» للمجاهدين الأفغان الناشطين داخل البلاد، نجد أنهم يستخدمون جميعاً نمط الحرب القبلية. واحد من بينهم فقط، حاول لأن ينشئ جيشاً وحسب، بل وخصوصاً، أن يتبنى استراتيجية حديثة.

في البداية كانت جبهة مسعود، التي تقع في شمال شرقي أفغانستان، تخضع لبنية «القوم» النموذجية. فقد استولى مسعود، وهو مناضل اسلامي وطالب سابق في كلية الهندسة، على وادي البنج شير الأدنى، وهو موطنه الأصلي، وسيطر عليه مع حفنة من اعضاء «جمعية اسلامي» الذين وفدوا من ييشاور في شتاء عام ١٩٧٩ / ١٩٨٠. وقد التحق الأهالي بجمعية اسلامي لأن زعيمها رباني، ستي ناطق بالفارسية مثلهم، ولأن «جمعية» كانت أول حزب يحمل إليهم السلاح، ولأن الوادي المذكور له تقليد تاريخي في المعارضة السلفية نقلتها إليه شبكة من العلماء التقليديين، وسرعان ما التحقت الوديان المجاورة (هزاره، شتل) والعليا (باريان) بهذه التشكيلة، على الرغم من أن سكانها لا ينتمون إلى بنج شير؛ وهكذا تم توسيع نطاق العصبية. أما أسباب ذلك فعديدة. ذلك أن قاعدة جهاز مسعود تتألف من «بنج شيريين» درسوا في كابول أو يعملون فيها، فهم، بالتالي، أقل خضوعاً لتحديدات «القوم». كما أن أهالي البنج شير اعتادوا منذ زمن طويل على الهجرة - حتى ولو كانوا بطبيعة الحال فلاحين - إلى كابول حيث يشكلون نسبة مهمة من الحمالين والميكانيكيين والطباخين الذي يعملون في خدمة الأجانب. وفي هذا المناخ «البنج شيري» المهاجر، تنشأ هوية جهوية «بنج شيرية» تسمو على الانتماء إلى «القوم» أو «الأقوم» الريفية. «فالقوم»، بالنسبة إليهم، هو البنج شيري، وليس «النوروز خيلي» مثلاً (اسم قوم عائلة مسعود التي يفترض انها تحدرت من آسيا الوسطى)، أو صياد أو أية تسميات أخرى. وعلى هذا، فإن مسعود يُمسك بورقتين رابحتين هما سيطرته على نطاق عصبية متجانسة (بدون تفرعات قبلية أو ما شابه)، واستقطابه لكوادر مدنية وتقنية مع الاحتفاظ بموقعها الراسخ في المجتمع التقليدي. وهكذا سرعان ما سيطر مسعود - بعد أن أطاح ببعض الجيوب «الماوية» وبحزب اسلامي، على مجمل البنج شيريين، باسم «جمعية اسلامي»، وذلك بفضل أول انتصار له على الحكوميين والسوفييات في ربيع عام ١٩٨٠. لكن هذا كله ليس بالأمر الفريد.

أما العامل الشخصي لمسعود فسيبدأ بأن يكون فاعلاً بدءاً من اللحظة التي سيضع فيها نمطاً عسكرياً فريداً حتى قبل أن يطرح مسألة الخروج من حيز العصبية. وقوام هذا النمط هو أن يعمل على عسكرية قواته وتخصيصها. فالجهاز العسكري لم يعد نسخة طبق الأصل، ولكن مسلحة، عن المجتمع الأهلي، على الأقل كلما ارتقينا في مستويات الهيكلية الجديدة. والواقع أن نمط مسعود هو نمط الفيتنامي جياب. هناك أولاً القاعدة (قرار غاه)، أي فريق يُجنّد محلياً (غروبي محلي) غير متخصص ويتولى الأمن والدفاع الذاتي على مستوى تجمع من بضع قرى، مع مواصلة القيام بمهام اتاجية بصورة دورية. ثم يأتي على مستوى المقاطعة «المجموعة الضاربة» (غروبي ضربتي) التي تضم مقاتلين محليين ولكن متفرغين يرتدون زياً عسكرياً، ومجهزين بأسلحة أفضل (مضاد للدبابات، رشاشات): وهذا النوع من المجموعات لا يشارك إلا في العمليات التي تدور في إطار المقاطعة ويتولى خط الدفاع الأول في حال وقوع هجوم معادٍ مفاجيء. وهكذا، فإننا نبقى، حتى هذا المستوى، في حيز العصبية التقليدية. لكن يأتي بعد ذلك «الغروبي متحرك»، أو المجموعة المتحركة، التي تجنّد مقاتليها من أبناء المنطقة وترابط في قاعدة، ولكنها تتحرك وقد تتجاوز حدود نطاق العصبية وفقاً للضرورات العسكرية المحضة. وهذه المجموعة هي أول مثال على تجاوز نطاق العصبية. وبدءاً من عام ١٩٨٥، ستظهر «الوحدات المركزية» (قاتهاي مركزي)، التي يتم تجنيد أفرادها على نحو مستقل تماماً عن شبكات «القوم» أو «الأقوام». وستشكل وحدات النخبة هذه، الحيز الذي يتم فيه أعداد كوادر الجيش المستقبلي. وكل عملية عسكرية ضد مركز حكومي تفترض مشاركة الوحدات المركزية، والوحدات المتحركة، والمجموعات المحلية. وبدءاً من خريف عام ١٩٨٦، شنّ مسعود سلسلة هجمات ضد قواعد حكومية ترابط فيها وحدات على مستوى كتيبة: حاميات نهرين، فرخر، كلفغان، كشم، كور انو منجان، وأخيراً، في آب/ أغسطس ١٩٨٨، سقطت طالوقان، أول عاصمة ولاية، بين يدي مسعود. وقد دارت هذه العمليات في أربع ولايات مختلفة.

وعلى هذا، فإن المشكلة الرئيسية تكمن في الخروج من حيز العصبية البنج شيرية، وادماج نطاقات عصبية أخرى، للانتقال إلى نطاق «وطني» بالمعنى الاستراتيجي. ويقوم نهج مسعود على تدريب مجموعات وقادة محليين من غير البنج شير، تكون صلتهم غير وثيقة بعامة بالزعماء التقليديين، واقناعهم بتفوق نهجه، ثم اعادتهم، بعد اعدادهم وتدريبهم إلى مناطقهم الأصلية مصحوبين ببعض المستشارين البنج شيريين، لتطوير نظامه فيها. ويوجد هؤلاء القادة الجدد الذين ينتمون، على وجه العموم، إلى ذات الجيل من المتعلمين المتمدّنين، بدخولهم إلى حركة مسعود، شكلاً من أشكال الترقّي الاجتماعي

يتيح لهم الالتفاف على الهرميات المحلية التي باتت في نظرهم، ثقيلة الوطأة. وإنما يأمل مسعود بفرض طفرة عسكرية، وتالياً سياسية، باللعب على الطفرة الاجتماعية (أي صعود «المتعلمين» خارج شبكة القرابات المستقرية). أما الفلاحون، فإنهم يسلكون هذه الوجهة طالما أن النظام الجديد يتيح لهم التحزّر من سطوة صغار «الزعماء» من أعيان الحرب. ومنذ عام ١٩٨٢، بدأت مجموعات مختلفة عرقياً عن البنج شيريين تدعي الانتماء إلى «قوم» بنج شيري: وتلك، مثلاً، حال الهزاره السنّة في وادي الهزاره، أو حال «الشُثل»، الذين لا يختلفون عن البنج شيريين عرقياً وحسب، بل انهم يتكلمون لغة مختلفة (الباراشي).

أما على صعيد القرية، فإن مسعود لا يمس البنى التقليدية على الاطلاق. ذلك أن نظامه يفرض نفسه «من فوق»، ومن خلال الجانب العسكري. وقد أنشأ عام ١٩٨٥، لتجسيد نظامه سياسياً، «مجلس مراقبة الشمال» (أو شوراي نزار)، وهو عبارة عن هيكلية جماعية يفترض بها تجاوز الانقسامات إلى نطاقات عصبية؛ فاستخدم الاطار السياسي لحزب جمعيت (وذلك على الرغم من أن بعض قادة الحزب مكثوا على ترؤدهم حيال هيكلية تحرمهم من مكانة الخان، أي مكانة الأعيان التقليديين التي اكتسبها بالحرب). ويعين المجلس حُكّام المناطق فيحاول اختيارهم من خارج «القوم» المحليين كلما أمكن ذلك. وثمة لجان (لثقافة، والمال والقانون.. الخ) تشكل نواة الوزارات المستقبلية. وهكذا، نجد خلف التنظيم العسكري نمط تنظيم دولتي قيد النشوء، حتى ولو كان يتجاور مع الأعيان التقليديين ونظام «القوم» دون السعي للاطاحة بهم: فمن شأن كل محاولة للاطاحة بالنظام التقليدي أن تدفع بقسم من الأهالي إلى أحضان الأحزاب المنافسة أو في أحضان الحكومة. ذلك أن لعبة «القوم» التقليدية ونطاقات العصبية لا تزال قائمة. فلا بدّ من احترام صدارة للزعماء المحليين. وفي الوقت نفسه لا يمس مسعود بنى الاقتصاد أو الاجتماع (إلا في حال بناء المدارس): تلك هي نواة الهوية «الأهلية» الصلبة. والواقع ان الدولة (من دولة) لا تمس الا قطاعاً محدوداً جداً من المجتمع، هو القطاع العسكري السياسي. وغير ذلك، فإن المجتمع الأهلي يتمتع باستقلال ذاتي تام، لا سيما في المجال اللوجستي، وهي ظاهرة مدهشة بالنسبة لنظام على هذا القدر من التعسك: فالأسلحة ينقلها حاملون من «لبيس لازولي»، وتكون رحلة الذهاب من دون حمولة، ويقبلون، إذًا، بنقل الأسلحة ولكنهم لا يترددون في اعلان الاضراب لزيادة بدلات النقل.

الانقسامات الجديدة

يُبقى أن مثال مسعود مثال فريد في أفغانستان، فحتى حزب من الطراز الإسلامي -

اللبنيني، مثل «حزب اسلامي»، عجز عن تشكيل أداة حرب حديثة: فقد تبين أن «الجيش المحترفة»، التي جرى تشكيلها من بين اللاجئين الأفغان في باكستان، ثم دُرِّبَتْ ومُجَهِّزَتْ على يد الجيش الباكستاني، كانت عاجزة عن خوض معارك حديثة، كما أن الأهالي المحليين رفضوا التعامل معها، على الرغم من تأييدهم للمجاهدين بشكل عام. وهذا كله يطرح كلَّ مشكلة حقيقة عملية التحديث التي يُفترض أن تكون الحرب قد أثارها.

لقد أدت هذه الحرب إلى أفول الثَّخَبِ التقليدية (الارستقراطية الباشتونية ذات الجذور القبلية)، وصعود نُجَبٍ جديدة: مثقفون اسلاميون، رجال دين (ملاّت) و«زعماء» حرب صغار داخل أفغانستان من جهة، و«مثقفون جدد» أو سلفيون جدد في أوساط الهجرة الأفغانية في باكستان، من جهة أخرى. وهؤلاء جميعاً يدينون للحرب بيروزهم؛ كما أن بعضاً منهم تحولوا إلى «مقاولي حرب» يرتقون من الحرب وبها. وقد رأينا أن وضع «الأعيان الجدد» الذي اكتسبه «الزعماء» الصغار المنتقون من المقاومة، والمتحدرون منها، لا يأخذ معناه إلا من خلال عملهم كموزعين، أو الأحرى كمعيدي توزيع الخيرات والثروة. والحال أن التوزيع يفترض أن يكون الموزع متصلاً بشبكة لتداول الخيرات، لكن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتأتى من الانتاج الفلاحي، ذلك أن الزعماء الصغار سيبدون عندئذ بمظهر المستغلين فيتنكّر لهم الأهالي، لكن الخيرات المتداولة من سلاح ومعونات مالية، وهبات انسانية، انما تأتي من الخارج، أو من الحكومة، وتوزع لأسباب سياسية. وعلى هذا، تكون الدولة هي أصل شبكة التداول هذه: إمّا العاصمة، وإما القوى الأجنبية. وهكذا فإن تدويل الحرب وتدويل شبكات التوزيع كان مؤاتياً جداً للسلطات الجديدة.

وقد شهد أفرقاء الحرب، دون أن يكونوا واعين لذلك دائماً، وبدون القدرة على التحكم بهذه العملية اطلاقاً أن عملهم السياسي والحربي ينخرط في جيوسراتيجية عالمية: أي بين الشرق والغرب، وبين السلفية والعلمانية، وبين الشيعة والسنة، وبين الاخوان المسلمين والوهابيين، وبين منتجي المخدرات ومستهلكيها الخ.. وقد أفضى هذا التدويل إلى تداول الخيرات الوافدة من المعونة الدولية (أسلحة، مال، معونات انسانية)، مما بدّل، في العمق، من طابع الاقتصاد الريفي الذي كان يعيش اكتفاءً ذاتياً إلى هذا الحد أو ذاك، وعمّم النقد فيه، لكن شبكات تداول الخيرات والمال بدأت تستقل عن عرايها الدولتين، بحيث إن عدداً كبيراً من الزعماء الصغار يؤمنون مداخيلهم اليوم، من انتاج المخدرات التي لا يمكن تداولها أصلاً إلا عبر شبكة عالمية؛ ذلك أن البلد المنتج لا يستهلكها هو نفسه. وتهريب السلاح، وانتاج المخدرات، والفساد الذي ينشأ عنهما جعل

هذه الحلقات الاقتصادية غير مرتبهة لقرار الدول الأجنبية السياسي (الولايات المتحدة، روسيا، السعودية)، القاضي بمساعدة أو حجب المساعدة عن حلفائها الأفغان. فمراكز السلطة العديدة التي تدير اليوم هذه المعونات المتدفقة، إنما ولّدتها الحرب، وهي تعمل على صلة مباشرة مع الشبكات العالمية: بل إن الدولة الأفغانية والدول الأجنبية، تجذ نفسها مستبعدة تلقائياً في ظل هذا الاستقلال الذاتي العالمي لشبكات تداول «الخيرات».

والحال أن انقسامات جديدة عادت لتتمحور حول مراكز السلطة الجديدة هذه. لقد استخدم الإسلاميون بنى سياسية حديثة، هي الأحزاب، ليوطّدوا وجودهم في محاولة لتجاوز الانقسامات التقليدية إلى «أقوام»، وفروع وقبائل وأعراف حيث كانت تستقر سلطة الأعيان التقليدية وتضرب بجذورها. لكن النتيجة لم تكن فرض حداثة سياسية بقدر ما كانت نقل أشكال التشرذم التقليدية والسلطة إلى نظام جديد.

فقد راحت المقاومة الأفغانية في فترة أولى تتمفصل على بنى التشرذم التقليدية - حتى ولو أطاحت بكبار الأعيان التقليديين - وعلى بنى انقسامات المجتمع إلى أقوام وعصبيات، مضاعفة بذلك عديد «القادة المحليين» الذين كانوا يتزعمون، في بعض الأحيان، بضع عشرات من المقاتلين، ولكنهم كانوا يحافظون على استقلالهم عن قادة أكبر شأنًا بكثير، وذلك بالانتماء إلى حزب منافس يستمدون منه ما يكفي من المعونات المالية للبقاء على وضعهم والمحافظة عليه. ولقد اسلفنا الإشارة إلى الصلة القائمة بين جمود المجاهدين العسكري وبين واقعة ادراكهم لجغرافية الشبكات والأقاليم كأمر طبيعي: فنادرًا ما يسعى القائد الجهوي إلى تصفية أو إقصاء «قوم» حققوا وجوداً سياسياً عبر الانتماء إلى حزب معارض لحزبه.

وفي مرحلة لاحقة، استعاد الزعماء الذين ولّدتهم الحرب نمط ممارسة السلطة الخاص بالأعيان: فأقاموا شبكات من الزبائن، تساعدهم في ذلك قدرتهم على إعادة توزيع خيرات اكتسبوها بربط أنفسهم بشبكة عالمية (ما يفد من السلاح والمعونات المالية، وما يُصدّر من المخدرات.. والسلاح)، الأمر الذي كان يتيح لهم تلافياً للاقتطاع من مجتمعهم نفسه: فهم موزعون ليس إلا. إن الفصل السياسي يميل إلى أن يبنني على غرار «القوم» عبر تحالفات المصاهرة وتبادل الخدمات وعبر صلات القرابة الخ. وهكذا شهد الوضع بروز عصبيات أو «الأقوام» من نوع جديد، وانطلاقاً من قطب سلطة ومحور توزيع خيرات؛ ولكنها عصبيات ومحاور لا تعبّر عن بنى «الأقوام» القديمة. فالانقسامات القديمة تنحو إلى إعادة تنظيم نفسها حول أقطاب سلطوية جديدة، بما في ذلك انقسامات الهوية العرقية^(١٤). غير أن هذه الأقطاب الجديدة لا تدوم إلا بتدويل النزاع.

والواقع أن أية حيازة للسلطة داخل حزب سياسي تمنح صاحبها منفذاً إلى خيارات جديدة، الأسلحة، ويواكبها أحياناً، بالنسبة للأكثر نفوذاً من بين القادة الأكثر موهبة في ميدان العلاقات العامة، وصول معونات انسانية ومالية من الخارج. وهكذا فإننا كثيراً ما كنا نرى مُساعد زعيم يحسد قائده على ما وصل إليه فيفتح جبهة كما يفتح التاجر الصغير دكاناً. وعندئذ لا بد من العطاء لاجتذاب «الزبائن»: (تقديم السلاح وكذلك المعونة الانسانية. فيصبح «الطبيب الفرنسي» مثلاً، عملة مقايضة سياسية) إذ لا بد من الاضطلاع بأعباء الأهالي المدنيين. فالأمر هنا يشبه حملة انتخابية صغيرة حيث «الزبون» - بمعنى العبارة - هو الملك.

الإسلاموية ونقل الانقسامات التقليدية

وعلى هذا، فإنه من اللافت أن تكون عملية التسييس الذي أفضت اليه الحرب من جهة، والإسلاموية من جهة أخرى، لم تفض إلى أيّ من أشكال التنظيم السياسي العسكري الحديث فعلاً، باستثناء ما حققه «نظام مسعود». فهل نرى في الحالة الأفغانية شاهداً ملموساً على عجز الفكر الإسلامي عن انتاج نمط سياسي فعّال؟ من السابق لأوانه التعميم والاستنتاج بأن الخطاب الإسلامي بعامة، يخفي - ودون أن ينجح في ذلك تماماً - ليس دوام، وإنما إعادة ارتسام التشردم والانقسام وممارسة السلطة القديمة، بمصطلحات حديثة، ولا جدال في أن ثمة حاجة للقيام بدراسة معمقة لهذه الظاهرة. غير أن استقصاءات ميدانية أخرى تنحو المنحى ذاته وتفضي إلى النتيجة ذاتها. إن انبناء النصاب السياسي مجدداً بشكل انقسام جديد ليس أمراً موقوفاً على اسلامويي أفغانستان فقط.

ومن اللافت أن حرب الميليشيات في لبنان بين ١٩٧٥ و١٩٩١، تقدم نسخة مدنيّة عن الطراز الأفغاني. وأول ما نلاحظه، هو الصلة المدهشة بين كلا التنظيمين الميليشياويين: ذلك أن المجموعات المسلحة، بحسب ميشال سورا تحتلّ قسماً من المنطقة المعادية، ولا تحاول تدمير العدو. فالمسألة عندها تنحصر أولاً في مسألة تحديد المنطقة الخاصة بها، لتحاول، من ثم، استغلالها لتحقيق المكاسب وتنظيم عملية إعادة التوزيع على أفرادها. وحرب العصابات هذه تقوم على العراضة والأداء الرمزي؛ ومن هنا الدور الذي يلعبه احتجاز الرهائن^(١٥). إذ يتم هنا أيضاً نقل الحرب التقليدية إلى نمط مدني.

وعلى هذا، فإن الميليشيات اللبنانية، شأن حرب العصابات الأفغانية، إنما تدوم وتستمر بانخراطها في نظام تداول خيرات عالمي: أسلحة ومخدرات، معونات مالية، ثم، مضاربات عقارية بعد حلول السلام (إعادة بناء بيروت برساميل سعودية).

لكن، ماذا إذاً عن الجهاد؟ إن أشكال قتال الميليشيات الإسلامية في لبنان لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن أشكال قتال بقية الميليشيات، مسيحية كانت أم درزية أم «تقدمية». ويوفر لبنان عنصر مقارنة بالغ الدلالة، لأننا نجد فيه مروحة المحفزات الايديولوجية كلها: الحوافز الطائفية، والجهاد، والمافيا والمرتزة الخ. وقد كانت المجموعات «التقدمية» في الطليعة لجهة فقدان لونها الايديولوجي وتحولها إلى مجموعات طائفية محضة. غير أن الإسلاميين اقتفوا أثرها واحتذوه خطوة خطوة.

يوفر الجهاد خطاب مشروعية للنخب الجديدة، ولكنه لا يقدم لها نمطاً تنظيمياً جديداً أو انبثاءً سياسياً جديداً للمجتمع المقاتل. يبقى أن نتابع بالملاحظة النمط الذي أنشأه مسعود، خصوصاً أنه مدعو للعب دور كبير في الفراغ الذي أحدثه انهيار الاتحاد السوفياتي، شريطة الا يقع هو نفسه في هذا الفراغ.

الفصل العاشر

إيران: التشيع والثورة

إيران هي البلد الوحيد الذي استقر فيه التشيع كدين للدولة؛ والبلد الوحيد الذي شهد ثورة إسلامية حقيقية. فالثورة الإيرانية وثيقة الارتباط بالتشيع، لا كمذهب وعقيدة أو مذبونة، وإنما كتاريخ. فالتماهي بين التشيع وإيران يتأتى من سيرورة تاريخية تمت في حقتين زمنيتين: الأولى، «تشيع» (من شيعة) إيران على يد الصفويين في القرن السادس عشر الميلادي والثانية، «أثرنة» (من إيران) غير الناجزة بعد للأقليات الشيعية الأجنبية عبر انشاء «إكليروس»، يغلب فيه العنصر الإيراني، مركزي ومراتب، الأمر الذي يعتبر عظيماً قياساً على أهل السنة.

ولكن لا شيء في الفكر الشيعي يجعل «الاكليروس» مهيبين للعب دور سياسي احتجاجي^(١)؛ بل إن التشيع أسهم في تطوير تيار تقوي وصوفي لا يُستهانُ به (كان هنري كوربان هو أول من عرف به وأدخله إلى الغرب). غير أن السيرورة التاريخية لتشكل «الاكليروس» الشيعي كجسم ترابي يعيد انتاج نفسه بنفسه، ومستقل على الصعيد المالي (يتلقى زكاة وصدقات وهبات المؤمنين مباشرة) والسياسي (قيام الهرمية الدينية في أرض لا تسيطر عليها الدولة الإيرانية)، هو الذي سيجب له أن يتحول، في القرن العشرين، إلى أداة للاستيلاء على السلطة. وعندئذ انبثقت على هوامش المذهب تركيبة توفيقية بين السلفية التقليدية والايديولوجية المتمركسة.

إن الثورة الإيرانية هي الحركة الإسلامية الوحيدة التي لعب فيها رجال الدين دوراً حاسماً، ولكنها أيضاً، الحركة الأكثر جهرًا بطابعها الايديولوجي: إنها حركة ثورية من العالم الثالث يقودها تحالف فريد من نوعه بين انتلجنسيا راديكالية و«اكليروس» سلفي. ولذلك لم تتخذ «الأسلمة» التي أعقبت انتصار الثورة الطابع المحافظ الذي اتخذته عملية فرض الاسلام بواسطة الدولة، التي شهدتها كل من السعودية وباكستان والسودان،

والتي ربما ستشهدها الجزائر غداً. هذا وقد شهدت الاسلاموية الايرانية نزعة معادية للإكليروس وترفض، تحديداً، السطوة الدينية لرجال الدين؛ وقد جسدها المفكر علي شريعتي، والمجموعات المتطرفة مثل «مجاهدين خلق»، ولكنها استبعدت إلى صفوف المعارضة، لحظة قيام المؤسسات الثورية.

«تشيع» ايران (القرنان السادس عشر والسابع عشر)

إن التشيع، تاريخياً، يُعتبر ظاهرة عربية: فهو يردّ شرعيته من «أهل البيت»، وهم عرب بامتياز ولغة الأئمة المتحدرين من علي هي العربية، كلغة الأدبيات الفقهية. كما أن غالبية الأماكن الشيعية المقدسة تقع في الأرض العربية. وكبار آيات الله هم في معظم الأحيان من «الشياذ» وهو اللقب الذي يعطى لمن يتحدّر من سلالة النبي؛ إنهم، في الغالب، ذوو نسب ويتقنون اللغة العربية.

في مطلع القرن السادس عشر، استولى الزعيم الروحي لفرقة تجمع بين التشيع والشمانية^(١) وتعود بين القبائل التركمانية (القرزلباش)، على أراضي ايران الحالية، وأسس السلالة المالكة الصفوية. وكان علي الملوك الجدد، الناطقين بالتركية، أن ينعثقوا من أصولهم القبلية والطائفية (أي من ملتهم) من أجل بناء دولة مستقرة. فاختاروا التشيع الاثني عشري (الذي ينتظر عودة الامام الثاني عشر الغائب «المهدي») كدين للدولة، لأن هذا المذهب أقل بُدأ عن عقيدة أهل السنة من معتقدات جيوشهم. كان التشيع في تلك الفترة قليل الانتشار في ايران، بحيث إن الصفويين عمدوا لإنشاء اكليروس دولة، إلى استدعاء علماء عرب وفدوا، حينذاك، من جنوب لبنان الحالي (جبل عامل)، ومن الخليج الفارسي (البحرين). ويندرج تشيع ايران في سياق بناء جهاز دولة ذات حدود واضحة^(٢). فرئيس الاكليروس الايراني (الصدر) كان موظفاً حكومياً ويقوم في البلاط؛ بحيث إن الاكليروس الشيعي لم يكن يختلف، في تلك الفترة، لجهة بنيته وهيكلته، عن نظيره السني: ثمة من جهة أولى، علماء البلاط، ومن جهة ثانية، مشايخ القرى أو معتمو القرى (الملاّت). فما كان يوسع الاكليروس، في ذلك الوقت، أن يستقل بنفسه، خصوصاً أن السلالة الملكية الصفوية كانت تمتلك هي نفسها مشروعية دينية.

يقي أن تشيع إيران لم يتم دون مقاومة ودون تعرض الاكليروس السني للمجازر، كما حدث في هراة؛ وهو لم يستتب إلا في عهد الشاه عباس (١٥٨٧-١٦٢٩).

(١) عبادة الطبيعة والقرى الحفية.

والحدود الحالية، بين إيران من جهة، وأفغانستان وتركيا من جهة أخرى، تعود إلى تلك الحقبة، وهي ليست حدوداً عرقية ولا قومية، بل دينية تواجه بين الشيعة والسنة.

نشأة اكليروس ذي هيكلية يُجاوز الحدود القومية (القرنان الثامن عشر والتاسع عشر)

شهد القرن الثامن عشر سلسلة من التغيرات الجوهرية. فقد فقدت السلالات التي تلت الصفويين، زند وماچار (وهذه الأخيرة كانت ناطقة بالتركية هي الأخرى) مشروعيتها الدينية وبات ينظر إليها كأسر دنيوية محضة. بعد ذلك، اعتاد العلماء الفرس، الذين شعروا بأنهم مهددون في إيران (نتيجة الغزو الأفغاني عام ١٧٢٢، وما تلاه من محاولة نادر شاه احياء المذهب السني) على الإقامة والاستقرار في الأماكن المقدسة للشيعة بالعراق: النجف وكربلاء. والحال أن هاتين المدينتين كانتا لا تزالان خاضعتين للسلطنة العثمانية منذ عام ١٦٣٨. إلا أن هذا ما كان ليشكل عائقاً أمام حرية العلماء الشيعة، بل العكس: فيما أن الامبراطورية العثمانية لم تكن امبراطورية قومية فقد كان يسعها أن تولي المجموعات الدينية الخارجية وضع من هم خارج الحدود، أكثر مما يسع إيران. فالسلطنة لم تكن تضطهد التشيع كمذهب، بل كلما بدا أن الشيعة يرفضون السلطة المركزية (جنوب لبنان). وهكذا، فإن أول زعيم روحي إيراني استقر نهائياً في النجف، كان محمد باقر أكمل وحيد بهبهاني (١٧٠٥ - ١٧٩١)^(٣)، وسيستمر وضع «من هم خارج الحدود» هذا، حتى عام ١٩٧٨، عندما سيفادر آية الله الخميني إلى «نوفل لوشاتو».

وقد واكب هذه الحركة سجال فقهي هز أوساط الاكليروس الشيعي في القرن السابع عشر، وكان يدور حول اعادة فتح باب الاجتهاد. «فالإخباريون» كانوا يعتبرون هذا الباب مقفلاً منذ غيبة الامام الثاني عشر، الأمر الذي يجعل موقفهم أقرب إلى موقف أهل السنة. أما الأصوليون، فكانوا يعتقدون أن حقَّ الاجتهاد يعود إلى كبار العلماء^(٤). وانتصار الأصوليين (الذين كانوا إيرانيين على وجه العموم) شكّل قطيعة أساسية مع أهل السنة، وفتح الطريق أمام قيام اكليروس شيعي حديث. ويقتصر حق الاجتهاد على كبار العلماء الذين يطلق عليهم لقب «مجتهد» أو «آية الله». ينتج عن ذلك أن على كل مؤمن أن يتبع اجتهاد أحد العلماء، على أن يكون هذا الأخير منتبهاً إلى مجمع كبار العلماء، بواسطة الملاتّ المحليين الذين نُصّبوا من قبل أحد كبار آيات الله، مباشرة أو بصورة غير مباشرة. وهكذا فإن تشكّل الاكليروس في جسم مستقل بذاته ومنفصل عن العلمانيين، كان نتيجة لانتصار الأصوليين.

ويكرس هذا التطور أيضاً، استقلال العلماء المالي، وهو استقلال لا يزال قائماً إلى يومنا هذا، ذلك أن المؤمن يؤدّي الزكاة (أو الضريبة الاسلامية) مباشرة إلى ممثل المجتهد الذي يتبعه، وليس إلى الدولة. أما المال الذي يجمعه العلماء، فإنهم يعيدون توزيعه من خلال المبرات، التي غالباً ما تتخذ منحى اجتماعياً. وعلى هذا، فإن الاكليروس الشيعي اضطلع منذ القرن الثامن عشر، بدور اجتماعي وتربوي لم يتوصل الاكليروس السنّي إلى أدائه.

شهد القرن التاسع عشر، قيام هرمية داخل الاكليروس الشيعي، تبعاً لمستوى الشهادة العلمية والمهابة، مصدّقةً بالاختيار الداخلي: حجة الاسلام، آية الله، آية الله العظمى أو المجتهد - الذي ينفرد بأن يكون «مرجع التقليد». إنّ هذا الترتيب، مضافاً إلى الاستقلال المالي والجغرافي (بالنظر إلى وقوع النجف وكربلاء خارج الأراضي الايرانية)، إلى حق الاجتهاد في كافة المسائل، ونزع صفة الشرعية عن الدولة (وهو أمر جديد قياساً على العهد الصفوي) والتراتب والهيكل المتينة: كل هذه العوامل مجتمعة، تضافرت لتجعل من الاكليروس قوة سياسية. وقد تسيّس هذا الأخير، بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، عندما جعل منه ضعف الأسرة القاجارية حيال التعديلات البريطانية والروسية، قوة الاحتجاج الوحيدة. فمنذ تلك الحقبة، بدأ الدفاع عن الأمة الايرانية يقترن بالدفاع عن الاسلام والتشيع. وبدأ دخول الاكليروس ميدان السياسة بفتوى آية الله الشيرازي عام ١٨٩١، بتحريم التبغ إلى أن يُلغى حق احتكاره الذي مُنح، في السنة السابقة، إلى شركة بريطانية، وفي عام ١٩٠٦، أُيد معظم آيات الله الحركة الدستورية الايرانية. كما أن الاكليروس الشيعي كان بمثابة روح المقاومة ضد البريطانيين في جنوب العراق عام ١٩٢٠^(٥). وحتى لو أن مطالب الاكليروس بقيت ذات طابع سلفي تقليدي (تطبيق الدولة للشرعية)، فإنه ظل يلعب بانتظام، دور قطب الاحتجاج والمعارضة، خصوصاً في حال نشوب أزمة في السلطة (١٨٩٠ - ١٩٢١، ثم ١٩٥٠ - ١٩٥٣، وأخيراً ١٩٧٨).

ومفهوم ولاية الفقيه الذي صاغه الامام الخميني، هو النتيجة القصوى لهذا التسييس، وقد استخدم في تعبئة المجتمعات الشيعية بصرف النظر عن مراجعها القومية وأجهزة الدولة.

تحالف العلماء والمثقفين

يجد المراقب في ايران العوامل لإيّاها التي تغذي الاسلامية في كافة أنحاء العالم الاسلامي (مثقفون اسلاميون، جماهير مدينية تردّت أوضاعها). وتعود فرادة الثورة الايرانية إلى التحالف بين الانتلجنسيا الاسلامية وشريحة من رجال الدين، تحالفاً أدى

إلى استقطاب مجموع العلماء، سواء عن قناعة أو عن تضامن بين أفراد السلك الواحد.

والعلماء الشيعة هم، بلا منازع، أكثر انفتاحاً من العلماء السُنَّة، حيال المدونات غير الاسلامية. فأيات الله قرأوا هذه الكتابات (بما في ذلك كتابات ماركس وفورباخ)؛ فثمة عنصر يسوعي أو دومينيكي لديهم، ومن هنا توفيقيتهم الفلسفية الصريحة المواكبة لفقهاء متطلبة مفرطة. وإن انفتاح المدارس الدينية الشيعة على مدونات غير اسلامية، سابق على انفتاح المدارس السُنِّيَّة^(٦). وثقافة العلماء الشيعة المزدوجة تبدو لافتة بالفعل: تقليدية مفرطة (يكفي، للتدليل على ذلك، قراءة رسالة الامام الخميني «توضيح المسائل») ومفرطة الانفتاح على العالم الحديث؛ فخلف الاجتهاد الفقهي هناك فكر فلسفي.

ومع ذلك، كان لا بد من مجيء الخميني لكي يفضي منطق تسييس العلماء، البالغ اقصاه، إلى تطلب وجوب تولّي رجال الدين للسلطة. وقد صاغ آية الله الخميني مفهوم «ولاية الفقيه» خلال فترة التدريس التي أمضاها في النجف، في الستينات. وهذا المفهوم هو الترجمة الشيعة للفكرة الاسلامية التي تقول إنه لا وجود لمجتمع اسلامي دون دولة اسلامية: فلا يجوز قصر المطالبة على تطابق القوانين التي تصدرها الدولة مع الشريعة. فالدولة ينبغي أن تكون، في جوهرها، اسلامية. لكن في حين يجد المنظرون السنة مشقة - كما رأينا - في تعريف ما ينبغي أن تكون عليه هذه الدولة، نجد أن الخميني قد عثر على جواب: فخلافاً للسنة، يملك الشيعة مؤسسة تستطيع أن تحدّد من هو الأعلم، ومن هو أفضل المسلمين، ومن هو المرشد. وبما أن لدى الشيعة سلطة دينية عليا، فإن على هذه السلطة أن تمسك بزمام شؤون الدولة العليا. وعلى هذا إن ممارسة السلطة هي حق السلطة الإكليروسية العليا. غير أن هذا لا يعني أن يتولى العلماء الحكم مباشرة، بما هم علماء، أي كإكليروس: فالمرشد أو القائد عالم، ولكنّه لا يمثل العلماء. إن مرتبته تفوق كافة المؤسسات، لأنّه ليس أقل من ممثّل الإمام الغائب. ولم يحبذ الخميني على الإطلاق تحول علماء الدين إلى مؤسسة، بل كان، على الضد من ذلك، يستند إلى الاسلاميين وإلى صغار العلماء (من رتبة «حجة الاسلام») ضد كبار العلماء، حاملي تقاليد «تعاضد» اكليروسي عريقة في القدم.

وعلى هذا، ليس من المفاجيء أن يرفض كبار آيات الله، الأحياء عام ١٩٨١ (وهم حوالي العشرة) أطروحة «ولاية الفقيه»: فبعضهم عارض الخميني صراحة، كأبي القاسم الخوئي أو شريعتمداري (توفي عام ١٩٨٦)، وبعضهم مكث على تحفظه، كتوماً رافضياً المناصب الرسمية، أمثال آية الله غوليكانني وآية الله قمي أو موسوي - شيرازي أو مرّشي - نجفي. والواقع أن كبار العلماء ظلوا بعيدين عن الثورة. وهكذا، لم يقبل بمفهوم

«ولاية الفقيه»، من بين كبار آيات الله، سوى آية الله منتظري، وهو تلميذ سابق للخميني، وظلَّ خليفته المعلن إلى حين استبعاده عام ١٩٨٩. ثم إنَّ الخميني لم يكن أكثر آيات الله نفوذاً وتأثيراً لدى اندلاع الثورة الإسلامية. فالمرجع الذي حظي بأوسع شبكات من قدامى التلامذة والمريدين، هو أبو القاسم الخوئي (ولد عام ١٨٩٩)، وهو أذري إيراني، واسع النفوذ في لبنان (الشيخ فضل الله، المرشد الروحي لحزب الله، هو أحد تلامذته)، وني أفغانستان، مروراً بخراسان الإيرانية واذريجان السوفياتية سابقاً (فالزعيم الديني الحالي باشا زاده هو أحد تلامذته). والحال أن الخوئي لم يغادر النجف خلال اندلاع الحرب بين إيران والعراق، ولطالما رفض مفهوم «ولاية الفقيه». وبعض العلماء، كالشيخ فضل الله، أيده في هذا الرفض المذهبي، مع تأييده للثورة الإسلامية. فليس ثمة صلة مباشرة ودائمة بين العقيدة والعمل السياسي.

وعلى هذا، فإن الثورة الإيرانية لم تكن ثورة آيات الله، بل ثورة حجج الإسلام، أي ثورة علماء صفار من المرتبة الدنيا، أصغر ستاً ودرس بعضهم على الخميني نفسه، أو أنه فضَّل النشاط السياسي على الدراسة في غمرة الحركات المعادية للشاه عام ١٩٦٣. وقد استند الخميني إلى هذه الشبكة من تلامذته السابقين، وقد أرفدوا بإسلاميين شبان من أصل علماني، وجدوا فيه ما كانوا يسعون وراءه من توفيق بين الراديكالية السياسية والمعتقد الديني، أي تلك الموازنة التي لم يجدوها، بطبيعة الحال، لدى كبار آيات الله الذين يفوقونه سطوة، كالخوئي، أو لدى فصائل أقصى اليسار، التي كانت ناشطة جداً، ولكنها شديدة الدوغماتية.

وقد تداخلت هاتان الشبكتان من العلماء ومن الإسلاميين، نظراً لوجود حركية ثقافية تجعل بعض الأسر الأكليروسية لا تتردد في تعليم أولادها تعليماً غربياً خالصاً، في حين أن كثيراً من الشبان الذين تلقوا تعليماً على الطريقة الغربية يرتادون أماكن التعليم الديني المخصصة للعلمانيين (الحسينيات) لتعليم وإعداد دينيين. ولا تعرف إيران ما يعرفه العالم السنّي من قطيعة بين العلماء والمثقفين.

الأدلة

حتى لو كان التشيع قابلاً لقراءتين: قراءة صوفية تقوية تسليمية وقراءة سياسية، كقراءة علي شريعتي، غير أنَّ المؤكد أنَّ «المخيل الشيعي» يشتمل على اشكالية أكثر تقبلاً وتكيفاً مع فكرة الثورة: فمعنى التاريخ، والمهدوية، وفكرة العدالة الاجتماعية وازدراء السلطة الزمنية والنزعة الاستشهادية^(٧)، تتجسد جميعها في أمثلة كانت في صلب نشأة التشيع: كاستشهاد الامام الحسين وأصحابه في كربلاء بسيف مستبد غاصب؛ ثم مثال المرأة المؤسسة (السيدة زينب شقيقة الامام الحسين) الخ..^(٨).

إن الثورة الإسلامية عند أهل السنة هي نفي للتاريخ، في حين أنها على الضد من ذلك لدى الشيعة: إنها ظهور الغائب وتحقيق وعد لم يصبح ممكناً إلا باحتجاب الامام المستور، ذاك الذي يعود في آخر الزمان يملأ الأرض عدلاً بعدما ملكت جوراً^(٩).

ثم ان إيران المعاصرة شهدت أيضاً صياغة ايديولوجيات توفيقية (هيغلية - اسلامية، واسلامية - ماركسية)، أكثر تقدماً من مثيلاتها في العالم السنّي، كما تظهر أعمال كاتب مثل علي شريعتي وتنظيم، يراوح بين كونه فرقة «دينية وحزباً سياسياً»، «كمجاهدين خلق»^(١٠). حتى لو جهد العلماء في استبعاد هذه التوفيقية، إلا أنها تركت أثرها على الاسلاميين العلمانيين. وأحد أسباب هذه التوفيقية، من دون شك، هو حجم تأثير الماركسية في إيران، وهو تأثير لا يقارن بمثيل له في البلدان العربية: لقد عرفت إيران أحد أقدم الأحزاب الشيوعية في العالم، حزب توده، الذي ضم لفيماً من المثقفين ذوي المكانة والسمعة.

أما العالماثلية، فقد كانت إحدى ثوابت الثورة الاسلامية. لقد غطت الصحافة الايرانية طيلة السنوات العشر التي وسمت بشعار الثورة (أي إلى يوم وفاة الخميني عام ١٩٨٩) الحركات الثورية غير الاسلامية تغطية واسعة (من الساندينيين في نيكاراغوا، إلى المجلس الوطني الافريقي في جنوب افريقيا، مروراً بالجيش الجمهوري الايرلندي)، وقلّت من شأن الحركات الاسلامية التي اعتبرتها محافظة كالمجاهدين الأفغان. فخلال هذه الفترة، بقي التضامن العالماثلي يتغلب على رابط الأخوة الإسلامية، الأمر الذي لا نجد له مثيلاً في مجمل الحركات الاسلامية الأخرى.

غير أن التفاوت بدا واضحاً حين اتضح أن الأدلجة تناقض الشريعة. فالرأي، لدى معظم العلماء وأفراد الاكليروس، يقول بتغليب «الأسلمة» على المنطق الثوري، أي على سبيل المثال، تغليب الملكية الخاصة على التأميم، واحترام حرمة الدار على الاستقصاء البوليسي، والطلاق على اجراءاته الادارية الخ. أما رأي الراديكاليين، فكان، على الضد من ذلك، تغليب المنطق الثوري على الميل الشرعي، حتى لو كان ذلك ما تفرضه الشريعة. والحال، ان الامام الخميني فرض خلال حياته، المنطق الثوري المتجسد بارادة المرشد حتى ولو جاء، اذا اقتضى الأمر، منافياً للشريعة.

الدولة ومأسسة الثورة الاسلامية

تملك الثورة الايرانية اطاراً قومياً ودولياً ومؤسسياً. فقد مهتت نفسها بمؤسسات ولم تعرف في الحقيقة نظام الحزب الواحد(لقد حلّ «حزب جمهوري اسلامي» نفسه عام ١٩٨٦، بناء على طلب الخميني). كما أن الثورة الاسلامية لم تضع الدولة/ الأمة

الايانية موضع شك على الرغم من الدعوة اللفظية إلى الوحدة الاسلامية. صحيح، أن الدستور يوضح أنه ليس بالضرورة أن يكون «المرشد» ايرانياً، الا أن قانون الجنسية هو قانون صارم. وهكذا، فإن من الصعب على أفغاني شيعي ناطق بالفارسية، أن يتزوج من ايرانية، شأنه شأن الفرنسي، مثلاً. وأحد أقرب معاوني الخميني، جلال الدين الفارسي، لم يستطع ترشيح نفسه للانتخابات الرئاسية لأن أباه أفغاني المولد.

ولعل التقاطع بين المؤسسة الدينية من جهة، والتقليد الدولي، هو ما حثب الثورة الاسلامية مآزق الاسلام السياسي الأبدية وطرقه المسدودة؟ مَنْ ينبغي أن يكون المرشد الأعلى؟ مَنْ الذي يحق له التشريع في الحقل الديني؟ لماذا اصدار قانون وضعي طالما أن الشريعة موجودة؟ والواقع أن إيران مهتت نفسها بدستور حقيقي، وليس مجرد شعار، إنه دستور ينظم فعلاً طريقة عمل مجموعة من المؤسسات دون الالتفات كثيراً إلى حقيقة ملاءمتها الشريعة. وما يبدو لنا بالغ الدلالة أن ينصّ الدستور صراحةً، في مادته الأولى، على أن شرعيته تقوم على الارادة الشعبية وليس على الشريعة وحدها. وبهذا وُجد الحل لمشكلة «الأمير». أما اجراءات اختيار المرشد (رهبر) فهي محددة بوضوح: وأنه يُعيّن من قبل مجلس الخبراء. ومجلس الخبراء هو جمعية تنتخب بالاقتراع العام. أما إذا وجد «مرشد» روعي في لحظة ما، فإنه دليل نفسه وحجة ذاته ولا يبقى على الشعب إلا أن يصادق على هذه الواقعة البديهية باقتراعه، أي ببيعته. اما إذا كان المرشد الذي يفرض نفسه بديهةً غير موجود، فإن المؤسسات جاهزة لتدبير غيابه، كما تولى العلماء الشيعة منذ القرن التاسع، تدبير غيبة الامام الثاني عشر «المستور» وليس المفقود (والذي يمكن أن يعلن رجعته في كل آن ليملاً الأرض عدلاً) وفي هذه الحال يصبح الاقتراع الشعبي مصدر اضفاء للشريعة.

واضح اذاً أنه باستثناء الحُقب التي يكون فيها مرشد لا يختلف الجمهور على بيعته، يكون الدستور هو ما ينظم السلطة والمشروعية. هناك إذاً نظام للنصاب السياسي لا يُلغى أمام تطبيق الشريعة. وهذه الظاهرة هي ما يميز الثورة الايرانية عن الاسلامية السنية.

دستور اسلامي أم علمانية جديدة؟

لقد استطاعت ايران أن تجمد خلف البيانية الاسلامية والخطابة الثورية حيزاً للسياسي غير مرتهن للسعي وراء فضيلة أفراده المستحيلة وانما يعمل على مؤسسات تصمد أمام غياب رسالة إلهية؛ أي باختصار، أن ايران استطاعت أن تجمد حيزاً علمانياً بسبب تبنيتها لنمط دستوري (حتى ولو كان ثمة مفاتيح موضوعة لتؤمن صدارة من صنعوا الثورة)

وتأكيدهما على مشروعية الاقتراع العام، وتحويلها ما كان ينبغي أن يكون ثيوقراطية إلى نظام رئاسي (وهو ما أسميه «ثيوقراطية دستورية»).

والواقع أن الدستور في ايران هو الذي يحدد منزلة الشريعة وليس العكس. أو بتعبير أدق إنّ الأنصبة التي يناط بها لفظ القانون الاسلامي انما تمارس وظائفها وفق الصيغة التي يمارس عندنا، على أساسها مجلس شورى الدولة والمجلس الدستوري ووظائفهما، أي في اطار مؤسسي يحدده الدستور. فالدولة الاسلامية الجديدة تصدر قانوناً وضعياً يصبح «اسلامياً» لمجرد أن الدولة التي أصدرته هي اسلامية: وهذا يعني الانتهاء من افتراض الشريعة أساساً وحيداً لمعيار القانوني - وهو الأمر الذي لا يقبله السلفيون الجدد السنّة. وفي مثل هذه الحالة ندخل في صيغة حديثة للدولة؛ صيغة تصبح فيها هذه الأخيرة مصدر مشروعيتها الخاصة، والواقع أن النموذج الايراني هو النموذج «علماني»، بمعنى أن الدولة هي من يحدد منزلة الديني وليس الديني هو ما يحدد منزلة النصاب السياسي. وهكذا، فحين أكد علي خامنئي إي، في خطبة الجمعة التي ألقاها يوم ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨، وكان، آنذاك، رئيساً للجمهورية، تقدم الشريعة على القوانين الأخرى وأولويتها عليها، عمد آية الله الخميني إلى الرد برسالة نشرت يوم السابع من كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩، يؤكد فيها بوضوح تقديم المنطق الثوري وأولوية قوانين الدولة الاسلامية على الشريعة.

ومما لا شك فيه أن الشريعة ينبغي أن تكون القانون الأسمى، وقد أدخل البرلمان في تشريعاته العقوبات الرمزية التي تنص عليها الشريعة (القصاص، أي العين بالعين، والدية والحدود، أي عقوبة الاعدام لجرمة التجديف بالعزة الالهية). ولكن عمل البرلمان أن يشرّع، أما واجب القاضي فهو الرجوع إلى القانون الموضوع وليس إلى الشريعة مباشرة.

حول هذه المسائل المفصلية، ظلّ القانون الايراني غير مفرط في اسلاميته. فالدستور يمنح النساء المساواة مع الرجال (المادة ٢٠)، ولا يعترف للرجل بحق الطلاق الكيفي. وما من تمييز شرعي يطول إلى أوضاع المسيحيين واليهود والزرادشتيين: فهم يؤدون الخدمة العسكرية ولا يدفعون ضريبة خاصة (جزية)، ويتمتعون بمواطنة كاملة؛ غير أنهم لا يستطيعون تولي مناصب قيادية، كما أنهم يقترعون في هيئات ومجمّعات خاصة بهم. وفي المقابل، إنّ المسلم الأجنبي يخضع للوضع القانوني نفسه الذي يخضع له الأجنبي المسيحي^(١١). وباختصار، يمكن القول إن المواطنة الايرانية ليست فكرة اسلامية. ثم إنّ ايران احتفظت بالتقويم الشمسي، وتحتفل برأس السنة في ٢١ آذار/ مارس من كل عام.

إن انشاء مؤسسات يناط بها التثبيت من تطابق القوانين التي يصوت عليها مجلس

النواب ويصدرها، مع أحكام الاسلام، تظهر، ضمناً، ان ثمة اعترافاً بوجود حيز قانوني لا صلة له بالشرعية: فمجلس نظار الدستور يضم ستة علماء يعينهم الامام، وستة قانونيين «علمانيين» يختارهم البرلمان من بين أفراد لائحة يقدمها إليه رئيس السلطة القضائية (المادة ٩١، المعدلة من الدستور). وعلى مجلس النظار أن يتحقق من توافق القوانين الصادرة مع الاسلام (بأغلبية الفقهاء) وتطابقها مع الدستور (بأغلبية المجلس): وعلى هذا فإن ثمة اعترافاً بوجود منطق دستوري لا يمكن اختزاله بالشرعية.

والواقع أن الدستور الايراني يستطيع أن يعمل بصورة علمانية تقريباً، وذلك من حيث إن الدستور يستند، في نهاية التحليل، إلى الاقتراع العام والبرلمان. وهيئات مراقبة تطابق القوانين مع الشرعية، انما تختارها السلطة السياسية وليس رجال الدين. وإذا كان الملات يلعبون دوراً مهماً، فما من هيئة أو نصاب مخصص لهم، باستثناء المرشد، ونصف عديد مجلس النظار. إن السلطة السياسية هي التي تعين الملات في الوظائف الادارية العليا. وحتى مجلس الخبراء الذي يتولى تعيين المرشد ليس سوى مجلس ينتخبه الشعب.

الخميني أو نهاية الديني المفارق

لقد أدى الدور الشخصي الذي لعبه الخميني إلى خلط الأوراق، واستدراج كبار العلماء إلى ثورة سياسية لم يكونوا مهتمين لها. والواقع، أن شخصية الخميني هي شخصية عجيبة: فهو في آن معاً سلفي تقليدي وثورى عالِمالثالي. لقد تمكن من أن يرفد الإكليروس باعداد لا بأس بها من الشباب الاسلاميين، إلا أنه خرق في الحين ذاته قواعد اللعبة المتبعة في وسط الكهنوت منذ قرنين.

وقد وضعت وفاة الامام الخميني، في الثالث من حزيران/ يونيو ١٩٨٩، حداً نهائياً لمنطق الثورة الاسلامية الذي يريد أن تتطابق قمة المؤسسة الدينية مع قمة المؤسسة الدولتية؛ والواقع أن خليفته، علي خامني إي، الذي بقي إلى ذلك الحين رئيساً للجمهورية، وسارع مجلس الخبراء إلى تعيينه إماماً جديداً (بدلاً من الخليفة الحقيقي الوحيد، آية الله منتظري، الذي عزله الخميني) لا يملك المؤهلات الفقهية الضرورية لكي يكون إماماً، أي آية الله الأكبر و«مرجع التقليد». فخامني إي ليس سوى «حجة اسلام» تمت ترقيته يوم وفاة الامام إلى مرتبة آية الله، إلا أنه لا يملك لا الأقدمية ولا الشهادات العلمية المطلوبة لكي يفرض نفسه على نظرائه. وعلى هذا، فإن ثمة انفصلاً بين الوظيفة الدينية العظمى (المتجسدة اليوم بأحد آيات الله المستن من غير المعروفين، ومن ليس لهم أية نشاطات سياسية) وبين الوظيفة السياسية العليا. إنها نهاية «ولاية الفقيه»، لكن العودة إلى النظام القديم قد فات أوانها.

وتكمن المفارقة في أن الخمينية قد قوضت النظام الاكليركي الشيعي الذي نشأ خلال القرون الثلاثة المنصرمة. فقد ألحق الخميني الشريعة بالثورة وجعلها تابعة لها. وأكد، مخالفاً. بذلك التقليد المتبع، على أن الفتوى التي يصدرها أحد آيات الله الكبار تظلّ سارية الاجراء بعد موته (وهذه حال الفتوى الشهيرة التي اصدرها في حق الكاتب سلمان رشدي). وقد انهى الخميني «المجمية» التي كانت قائمة بين آيات الله الكبار، لصالحه؛ فوضع بذلك شرعيتهم موضع شكّ حين أنكر المرجعية على شريعتمداري (توفي عام ١٩٨٢) وحين اعتمد الولاء السياسي كميّار في ترقية العلماء وليس درجاتهم أو مرتبتهم الدينية. وبما أن أبرز العلماء تخلوا عن الدراسة لينصرفوا للنشاط السياسي، فإنه لم يعد هناك اليوم خلفاء لكبار آيات الله الأحياء والذين تجاوزوا جميعاً سنّ الثمانين. ومنذ اعدام صدام حسين لآية الله محمد باقر الصدر، أصبح كافة آيات الله من الايرانيين: وكانت تلك نهاية المسكونية الشيعية. فنظام استمرار الاكليروس الشيعي وطريقته في تنخّب قيادته يوشك أن يكون يشرف على نهايته.

لقد أزال الخميني حيز المُفَارِقِ والاستقلال الذاتي للذين كان رجال الدين ينطقون باسمهما: فقد انكفأ رجال الدين نحو الدولة دون أن يتمكنوا من السيطرة عليها فعلاً، لأن الهرمية السياسية ليست هي الهرمية الدينية. واليوم، لم يبق في السلطة أيّ من آيات الله الكبار. «فجمهورية آيات الله» هي اختراع صحفيين. إلا أن نهاية تصدّر كبار آيات الله، كعلماء ملتزمين، ولكن يحذرون التورط في العمل السياسي اليومي، إنما تنبئ بنهاية نوع من التشيع.

آية أمة؟

قد يكون لتراجع المشروعية الشيعية نتائج مأساوية بالنسبة لإيران. وثمة قاعدة عامة لا تزال مرعية الإجراء منذ القرن السادس عشر، تُفيد بأن يكون أساس الولاء للدولة المركزية هو التشيع وليس العرق: فشيعة إيران يشعرون بأنهم إيرانيون مهما كانت انتماءاتهم العرقية (فرس، عرب، وأذريون)؛ في حين أن السنة لا يشعرون بأنهم إيرانيون، حتى لو كانت ثقافتهم ايرانية (الأكراد والبالوتش). لكن «العصبية» الشيعية تعرّضت لصدمة مع بداية الحرب مع العراق، والموقف السلبي الذي أبدته طهران خلال هجوم صدام حسين على كربلاء والنجف في آذار/ مارس ١٩٩١؛ فقد بدا أن مصلحة الدولة الايرانية تغلب على العصبية الشيعية: ومثل هذا يضع حداً للمشروعية التي يضيفها التشيع - الذي كان الضمانة الوحيدة للدولة الايرانية بما هي أمة متعددة الأعراق - على الدولة الايرانية.

وقد فاقم هذا الوضع بروز محاور استقطاب للهوية القومية، بالنسبة للأذريين

والتركمان، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي، الأمر الذي لم يسبق له مثيل منذ قيام إيران الحديثة في القرن السادس عشر. وفي موازاة ذلك ثمة تزايد سكانني سني بطيء، في إيران، بفعل توافد أعداد من اللاجئيين الأكراد والأفغان. وهكذا، فإن ولاية خراسان، أوسع ولايات إيران، أصبحت اليوم ذات أغلبية سنية. والحال أن اللاجئيين الأفغان لا يقبلون، على الرغم من أنهم ناطقون بالفارسية، الانصهار والاندماج. فهم يملكون شبكات مدارس خاصة بهم (تمولها في الغالب المملكة العربية السعودية).

ويوشك إخفاق الثورة الاسلامية وأزمة الشرعية الشيعية أن يؤديا إلى بروز القوميات العرقية مجدداً.

راديكالية ونوستالجيا

يفضي تراجع الاسلام السياسي إلى نوع من الابتعاد عن الدين. وواقع قيام الثورة يجعل من هذا التراجع غير ممكن الا باتجاه علمنة تظل حدودها هي حدود السلطة الحالية؛ كيف يمكن لسلطة ليست واثقة من كسب انتخابات حرة أن تضع أساس مشروعيتها موضع شك: عينا الرمزية الاسلامية؟ ولهذا فإن مسألة الحجاب (تشادور) تبدو مسألة مركزية في إيران أكثر منها في أي بلد اسلامي آخر: ذلك أن نهاية الثورة تجعل من فرض الحجاب أمراً لا يُطاق، في حين يبدو أمراً عادياً في البلدان السلفية التقليدية كالسعودية. والواقع أن الحياة اليومية في إيران أقل «اسلامية» منها في العديد من البلدان الاسلامية. فقد أقامت الثورة نوعاً من التسوية بين بعض الأنشطة الحديثة والأحكام الاسلامية، كما حصل في المجال الرياضي (كرة الطاولة بالحجاب). وتملك النساء الحق في العمل (وهن يعملن)، واللباس الاسلامي يقبل الجينز والمعطف، وتظهر التلفزة «مذيعات اسلاميات»، كما أن الموسيقى الحرية مؤلفة على الغرار الغربي.

والحال أن هذه التسوية لم تُجبه بمعارضة لا من جانب الراديكاليين ولا من جانب غالبية رجال الدين. فالعداء الثقافي للغرب لا يتخذ في إيران الوجه العصابي الذي يتخذه أحياناً في أوساط السلفيين السنة الجدد.

غير أن للارث الثوري من يسكنه الحنين اليه؛ انهم أولئك الذين يُسمّون بالراديكاليين الذين يسعون إلى انقاذ مكتسبات ورموز ثورة حملتهم إلى السلطة، أكثر مما يسعون إلى تصدير راديكالية اسلامية بات اخفاقها واضحاً منذ سنوات. فالراديكاليون الذين لم يتمكنوا، طيلة عشر سنوات من الثورة، أن يفرضوا، أو حتى أن يتصوروا نمطاً اقتصادياً متماسكاً أو نموذجاً لمجتمع اسلامي، والذين يتوزعون بين «سلفيين» تُخلص همهم الحفاظ على الشريعة قبل كل شيء، وبين «تقدميين» منهمكين بتطوير نمط دولتي وثورتي يشكل

قطيعة مع النظام السابق، إن الراديكاليين هؤلاء لا يستطيعون إلا أن يخوضوا معركة قد ولّى زمنها. ومصدر ضعفهم هو أنهم في موقع «محافظةين» وفي مركز حراس لميراث رمزي أكثر مما هو عيني وحقيقي، ولا يمثلون مصالح اقتصادية أو قوى سياسية لها بنتها وهيكلتها. انهم «ضد» ليس إلا: ضد الانفتاح على الغرب، وضد التخلّي عن مبدأ تصدير الثورة، وضد التهاون في ضبط التقاليد والعادات. والراديكاليون أصحاب نفوذ في المؤسسات المنبثقة عن الثورة، مثل «بنياد» وهي نوع من الشركة القابضة عدداً من رؤوس الأموال الهائلة وتملك امتياز الحصول على العملات الصعبة بسعر التحويل الرسمي، الأمر الذي يتيح لها توزيع خيرات الاستهلاك على زبائنها (زبائن بالمعنى الروماني القديم للكلمة): كالبرادات والدراجات والمكيفات... التي تشتريها بسعر العملة الرسمي. وهكذا نجد في خلفية جهاز الدولة الإيراني العملية نفسها من إعادة انشاء شبكات العصبية والاستزبان، بفارق أساسي وهو أن حضور الدولة الإيرانية يفرض على هذه الشبكات أن تحدّد نفسها على أساس مشروعات سياسية، وأن تدخل في لعبة المؤسسات، حتى لو كان من نتائج هذه اللعبة أن تتحول الوزارات إلى إقطاعات.

ليس في هذه المعارضة ما يذكر بالسلفية الجديدة المحافظة التي نراها في البلدان السنية: فشعاراتها ليست الشريعة ولا وضع المرأة، بل الرموز كمثل الفتوى ضد سلمان رشدي، أو استراتيجيات تجاوزها الزمن، مثل رفض الانفتاح على الغرب سواء لجهة القروض أو لجهة العلاقات الدبلوماسية.

يكفي أن يُتَبَيَّنَ انفتاح سياسي يتيح بروز أحزاب مختلفة فعلاً كي يبدأ دستور الجمهورية الإسلامية بالعمل بصورة علمانية. فيصبح الامام نوعاً من «الثيوقراطي الدستوري». تبقى مسألة تدبّر آخر كلمات الامام الخميني، مثل الفتوى باعدام سلمان رشدي. وتشاء المفارقة أن النظام الشيعي التقليدي السابق على نظام «ولاية الفقيه» كان سيُطَلّ الفتوى تلقائياً بعد وفاة صاحبها. لكن استمرار شرعية النظام الجديد تفرض تخليد كلمات الامام. فكأنّ العلمانية الفعلية، أو علمانية الأمر الواقع، التي أدخلت بفعل زوال الديني المفارق، تنطوي على الابقاء على حيز مستحيل من المقدّس والرمزي، في صورة ليس في الوسع الفكك عنه.

الفصل الحادي عشر

العامل الشيعي في سياسة ايران الخارجية

غالباً ما يتردّد بأن التشييع كان التعبير عن قومية الفرس الذين اعتنقوا الاسلام. والحال أن تاريخ البلد أشدّ تعقيداً من هذا. فإيران، كما رأينا، لم تصبح شيعية إلا منذ القرن السادس عشر، والملوك الذين حكموا إيران المسلمة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين كانوا من أصل تركي. وطوال هذه الفترة، لم تضمّ الامبراطورية الفارسية مطلقاً كافة المجموعات العرقية - اللغوية الإيرانية، بل على الضدّ من ذلك، لقد ضمت مجموعات واسعة من السكان غير الإيرانيين. وحتى اليوم، تكاد نسبة المواطنين الإيرانيين الذين تمثل الفارسية لغتهم الأم، لا تتجاوز النصف.

وقد أكدت الثورة الاسلامية الإيرانية على الوحدة الاسلامية، وعلى دعم الحركات الثورية في العالم الثالث، وفي الوقت نفسه كانت تراهن، ضمناً، على ورقة التشييع أساساً. وما يشير الاهتمام أيضاً أن ايران الاسلامية لم تراهن على الاطلاق، وحتى عام ١٩٩٢، على ورقة العصبيات العرقية والثقافية مع مجموعات الألسن والثقافات الإيرانية، إذا كانت سنيّة، مثل الطاجيك والأكراد والبالوتش وحتى البشتون الأفغان. فالعرق واللغة ليسا، في نظر الايديولوجيين الاسلاميين، معياراً للعصبيّة، لأن من شأنهما تفريق الأمة. وعلى الضدّ من ذلك، فإن هؤلاء لا يرون تناقضاً بين تمجيد التشييع والتضامن الاسلامي الذي يجاوز القوميات. فهم يرون إلى الطائفة الشيعية كما رى ماركس إلى البروليتاريا: انها مجموعة خاصة تحقق انتعاق البشرية جمعاء؛ والتشييع، فكراً وممارسةً، هو طليعة الثورة الاسلامية العالمية. ولكن بسبب من ذلك، وفي خلفية الخطاب الشمولي، يتوجه الخطاب الإيراني إلى الجماعات الشيعية، وفيها وجدت الممارسة الثورية الخاصة بالجمهورية الإسلامية خيرة أنصارها ما عزز التماهي بين الثورة الاسلامية والتشييع. وإحدى النتائج السلبية التي ستترتب على هذا التماهي، تتمثل في استقطاب حركات

الاخوان المسلمين والوهابيين للشبكات الاسلامية السننية التي خاب أملها في ايران، إلى أن حصل الطلاق بين هاتين المجموعتين على اثر حرب الخليج الثانية.

وباختراقها الطوائف الشيعية الأجنبية، التي تحوّلت بفعل ذلك إلى طابور خامس، استطاعت ايران أن تلتفت على القومية العربية، وأن تحاول زعزعة الحكومات المحافظة في الشرق الأوسط، وأن تجنّد مناضلين خُلصاً للقيام بعمليات لا تستطيع دولة - أياً كانت - أن تعلن مسؤوليتها عنها. غير أن السياسة الخارجية الإيرانية، في الوقت نفسه، قد انغلقت في اطار «الغيتو» الشيعي دون أن تتمكن من ضبطه والسيطرة عليه فعلاً، كما يتضح من الولاء الذي يديه عدد كبير من شيعة لبنان لسوريا. لم تستطع الثورة الاسلامية دخول العالم السنني. وهكذا، فإن ايران بدأت تعتبر بدروس هذا الاخفاق ابتداءً من عام ١٩٩١، وذلك عبر الانفتاح على الاسلاميين السنّة الذين ابتعدوا عن السعودية، وعبر الاضطلاع، بشيء من الخفر، بدعم الطاجكستان الناطقين بالفارسية في آسيا الوسطى في مواجهة السلفية السننية التي تؤيدها السعودية وباكستان، وللتصدي لدعاة الوحدة التركية. لكن هذه مناورات فقدت كلّ طابع ايدولوجي: ذلك أن ايران أصبحت تتصرف كقوة اقليمية، ووفق محاور شديدة الشبه بتلك التي كان يعتمدها الشاه السابق.

غير أن الدور الذي استطاعت الطوائف الشيعية الأجنبية أن تلعبه في سياسة ايران الخارجية، يستحق أن نتوقف عنده. واطروحتنا حول ذلك هي التالية: لا تجد دعاوى الثورة الاسلامية صدى بين الطوائف الشيعية غير الإيرانية، الا حيثما شهدت هذه الطوائف سيرورة معاصرة لتشكل طبقة اكليروس (وهي سيرورة لم تتم، من ناحية أخرى، إلا في أوساط التشيع الاثني عشري). وقبل ذلك، جرى تحوّل اجتماعي (سوسولوجي) حديث العهد، أزال التأطير التقليدي والعلماني لهذه الجماعات بفعل الهجرة الريفية ومسار الإفقار؛ وهذا أمر يصح على جنوب لبنان، كما يصح على المدن العراقية أو على جماعات الهزاره الأفغان. فما أتاح لايران أن تقيم رأس جسر في الأرض الأجنبية يفوق عمل المرسلين الإيرانيين: إنّه إعادة تشكيل اجتماعي لنطاق مفكك البنية، حديث العهد بالتمدين على يد اكليروس محلي تكوّن قبل الثورة في أجواء متأثرة بالأجواء الإيرانية (كما كان حال أماكن إعداد رجال الدين في النجف وكربلاء، مع انهما تقعان في الأرض العربية). وفي الوقت نفسه لم تستطع الثورة الإيرانية، الخروج من هذا النطاق الذي كان وجوده سابقاً عليها. وعلى هذا، فإن تأثير الثورة الاسلامية كان إلى حد بعيد، مجرد تأثير في الرؤية، إذ كشفت ما كان موجوداً أصلاً، دون أن تغير في

المعطيات الدائمة. ذلك أن التحوّلات الحقيقية حصلت بين ١٩٦٠ و١٩٧٨، وليس بين ١٩٧٨ و١٩٨٠.

اضفاء الطابع الايراني على التشيع الشرق أوسطي

مع الحقبة الصفوية (في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) ظهرت فكرة «الشيعي عميل لإيراني». غير أن مختلف الطوائف الشيعية خارج ايران بقيت أقرب إلى الانكفاء على نفسها، وذلك حتى النصف الثاني من القرن العشرين. حين قام رجال الدين وليس الدولة الايرانية، باضفاء الطابع الايراني على المجموعات الشيعية غير الايرانية، في اطار استراتيجية لن تصبح استراتيجية الدولة الايرانية الا عام ١٩٧٩. وحدهم الشيعة الاثنا عشرية قبلوا هذا التطبيع الاكليركي (أما بقية الشيعة، فإما انه ليس لهم اكليروس كالعوليين في تركيا، واما انهم يعيشون كملة مقلدة - كالاسماعيليين أو كاليديين في اليمن). اضافة الطابع الايراني لا يعني التحول إلى الفارسية بالمعنى اللغوي للكلمة: فالاكليروس الذي يجري اعداده وتكوينه في النجف وكربلاء، هو نفسه مزدوج اللسان وعربي/ فارسي الأصول، لأن أفرادَه يتحدرون، في معظم الأحيان، كما رأينا، من أصل عربي.

تشكل في النجف وكربلاء بدءاً من القرن الثامن عشر، اكليروس يرتبط افرادَه فيما بينهم بصلات قرابة أو بروابط ولاء؛ ولاء التلامذة لمعلميهم، روابط، غالباً ما تعود فتحول إلى صلات قرابة. ذلك أن الاكليروس يميل إلى ضمان احتكار المهنة في الوسط الشيعي بفضل «الاجازة» التي تمنح للدارس. وبعض العائلات، كالموسوي مثلاً، تشكل شبكات دولية مع فروع لها في لبنان وايران والعراق.. الخ. والنجف وكربلاء هما «قلب» التشيع، بمعنى أن هاتين المدينتين تجتذبان وتوليان اعداد التلامذة وإرسالهم من ثم، إلى مراكزهم، مع إبقائهم ضمن شبكة تراتبية من الولاء تعمل من بعد. وبعض رجال الدين (الملاّات) الشبان الذين جاؤوا ينجزون دراساتهم، يعاد «تصديهم» نحو بلدان أخرى غير بلدانهم الأصلية. وقد كان هذا الاكليروس في البداية عريباً/ فارسياً، إلا أنه تحول تدريجياً، نتيجة نفور الطلاب العرب، ليصبح ايرانياً بدءاً من القرن التاسع عشر، في حين أن عدداً كبيراً من السكان من أصل ايراني سيستقرون في المدينتين المقدستين. وهكذا، بلغت نسبة الطلاب العرب في النجف عام ١٩٥٧ نحو ٢٠٪، مقابل ٤٦٪ من الايرانيين^(١). ثم ان البريطانيين، عام ١٩٢٢، والنظام البعثي، عام ١٩٧٩، طردوا آيات الله المعارضين من النجف وكربلاء، الأمر الذي ربّب نتيجتين: أصبح بوسع مدينة قم أولاً، أن تدّعي انطلاقةً من العشرينات بأنها عاصمة التشيع الدينية، مقربة بذلك المركز

الديني من المركز السياسي (طهران)، كما أن الاكليروس الشيعي سيتحول، ثانياً، إلى الطابع الإيراني شيئاً فشيئاً، ويُمَاهي بين قضية التشيع وقضية الأمة الايرانية^(٢). لذلك سوف يتناقض عدد آيات الله العرب لصالح غلبة الايرانيين ولكن دون أن يستتبع ذلك أي هبوط في نفوذ الاكليروس الشيعي في الوسط العربي، بل على العكس. وبعد اعدام محمد باقر الصدر ١٩٨٠، أصبح كافة آيات الله الأحياء من الايرانيين بما في ذلك أبو القاسم الخوئي وهو آية الله الوحيد الذي بقي يعيش في النجف؛ فحرب الخليج، التي أتاحت للعراق أن يُغيّر موقع النجف وكربلاء كمدينتين تتمتعان بوضع الحيز الواقع خارج الأراضي العراقية، قد أنهت نوعاً من التشيع هو التشيع الايراني الطابع دون أن يكون حاملاً لمصالح دولة ايران.

وثمة مثال على لااقليمية الاكليروس الشيعي وهو مثل الامام موسى الصدر، مؤسس الحركة الشيعية اللبنانية «أمل» ومنشطها، وهو ايراني الأصل، لكنّ جده، عبد الحسين العاملي (الذي توفي عام ١٥٧٧)، كان من بين مجموعة من علماء جبل عامل التحقوا ببلاد الصفويين^(٣). أما والد موسى الصدر فكان أحد آيات الله الايرانيين. لكن أبناء عمومته الذين استقروا في النجف لعبوا دوراً مهماً في الحياة السياسية العراقية في فترة ما بين الحربين. وآية الله العظمى (العربي) محسن الحكيم (توفي عام ١٩٧٠)، وهو والد محمد باقر الحكيم المستقر في ايران والذي يقود اليوم الحركة الشيعية العراقية، «الدعوة» هو من أرسله إلى لبنان عام ١٩٥٩. ومن جهة أخرى، فإن كريمة آية الله الحكيم تزوجت من شقيق المرشد الايراني، ورئيس الجمهورية السابق، خامني إي. والزعيم الروحي لحزب الله اللبناني، الشيخ فضل الله، ولد في النجف عام ١٩٣٤، وعاش فيها حتى بداية الستينات. وآية الله الوحيد في افغانستان، الشيخ محسني، درس في النجف على آية الله الايراني، أبو القاسم الخوئي في الستينات، والأمثلة كثيرة لا تُحصى.

تبدو ايران كعرباب وكضامن لسياسة اضعاف الطابع الايراني على الأقليات الشيعية هذه، وذلك منذ عهد الشاه، الذي كان يجمع الاكليروس الشيعي في الداخل ويشجّع توسّعه في الخارج: ويبدو أنه مؤل انطلاقة موسى الصدر في لبنان، وبدايات حركة الدعوة في العراق^(٤). لكن قيام الجمهورية الاسلامية هو الذي سيضفي على التماهي بين ايران والتشيع معناه الحقيقي.

ما الذي يدفع الأقليات الشيعية لأن ترى نفسها في الثورة الاسلامية؟ لقد كانت مهمّشة في اطار الدولة/ الأمة فلا تتماهى مع الدولة بل تتمسك بيهيكليات وبنى قبلية وتقليدية. وحين أجبرها توسّع جهاز الدولة وامتداده، وتحديث البنى الاقتصادية، على

الخروج من محتبسها (الهجرة الريفية في لبنان والعراق؛ والهجرة المؤقتة في افغانستان)، بدأت ترى نفسها في هوية لادولتية، أي تجاوز حدود الدولة، هي التشيع الذي ينكر الدولة انكار القبلية لها، ولكنه انكار «من فوق» هذه المرة: فالصلة بين انحلال القبلية وتأطير المجتمع بالاكليروس هي صلة منتظمة. والحال ان هذه الظاهرة الأخيرة هي وحدها التي تسمح للأقلية الشيعية بلعب دور سياسي على المستوى القومي^(٥). فالمطالبة بهوية شيعية انما تشير في الواقع إلى رغبة في الاندماج في مجتمع حديث وليس رفض الانتقال إلى الحدائة. وهذا الانتقال، من طوائفية عرقية تحت قيادة تقليدية إلى مسكونية شيعية، لا يمكن أن يتم الا بقيادة الاكليروس، لأنه الطرف الوحيد - إلى جانب الشيعيين - الذي يملك خطاباً شمولياً جامعاً حول المشروعية. والحال أن هذا الاكليروس يحمل طابعاً ايرانياً مفراطاً. فاضفاء الطابع الايراني نتيجة وليس سبباً لانتشار اسطورة الثورة الاسلامية. هنا يتم انكار حدود العالم السنّي مثلما يتم انكار فكرة العروبة باسم الأمة الاسلامية (وليس باسم النزعة الايرانية)، التي يقدم التشيع نفسه على أنه طليعة لها.

وتجدر الملاحظة هنا، أن تحوّل الميول الاسلامية إلى الراديكالية في أوساط المجتمعات الشيعية خارج ايران، كان سابقاً على الثورة الاسلامية، وتشهد على ذلك الدعاوى الاجتماعية السياسية التي قام بها الامام موسى الصدر في لبنان، ومواعظ السيد بلخي في أفغانستان^(٦)، ونشاط محمد باقر الصدر السياسي والفلسفي في العراق. فالموجة الاسلامية الخارجية من الأعماق عمت كافة التجمعات الشيعية في العالم، انطلاقاً من النجف وكربلاء، وبدءاً من الخمسينات، على أسس محلية وبكوارد محلية وليس تقليداً ولا متابعة للثورة الايرانية - التي لم تفعل سوى بلورة الحركة وتجسيدها - فحركة الدعوة العراقية تأسست نحو عام ١٩٦٠، وحركة «صبح دانشر» الأفغانية في نهاية الستينات. وآية الله العراقي محمد باقر الصدر كتب بعض نصوص التشيع الثوري الرئيسية في الستينات^(٧). لكن انتصار الثورة في ايران حول الطوائف الشيعية التي عبأتها الحركات المحلية إلى رأس جسر للنفوذ الايراني. فقد نجم عن انتصار الثورة الايرانية نوعٌ من الوهم في الرؤية غيَّب ما لا يمكن إلا أن يكون محلياً ووطنياً لدى الطوائف الشيعية الأجنبية.

ودعاة إحياء التشيع هم علماء شبان تلقوا علومهم في النجف وكربلاء، ويجمع بينهم ولاؤهم المشترك لأحد كبار آيات الله، وينضون في منظمات سياسية محلية. وهذا التوجه العمودي في الولاء، هو أشدُّ أهمية من الولاء للقومية والجنسية: فالعلماء الأفغان من تلامذة الخميني لن يلتحقوا بنفس المنظمات السياسية التي يلتحق بها تلامذة الخوئي. وشيعة جنوب لبنان لن ينظروا إلى موسى الصدر الايراني على أنه أجنبي وذلك على

الرغم من لهجته الفارسية، لأن من أرسله إلى لبنان هو أحد كبار آيات الله. وستحل تسمية «شيعي» محل التماهيات الطائفية المحلية (وهكذا، فإن موسى الصدر أبطل تسمية «متوالي» في جنوب لبنان، واستبدلها بشيعي)^(٨).

اتسمت القطيعة مع المجتمع التقليدي بصراع حاد، وغالباً ما كان عنيفاً (راجع الأعيان التقليديين في جنوب لبنان، أو الزعماء؛ الاختراق الذي حققته عائلتا موسوي وحسيني ضد آل جعفر في البقاع؛ الحرب الأهلية في أفغانستان بين ١٩٨٢ و ١٩٨٤ التي دارت بين تقليديي الشورى والاسلاميين الشيعة)^(٩).

لم يكن هناك إذاً أي تصدير للثورة الإيرانية، بل تثوير للتشيع الشرق أوسطي سابق على هذه الثورة، ووفق مسالك وسبل تفضي إلى النجف وليس إلى قم. غير أن الإيرانيين لعبوا دوراً كبيراً (فالخميني استقر في النجف منذ عام ١٩٦٣، وشمران، وزير الدفاع في إيران الثورية، عمل وقاتل في جنوب لبنان في السبعينات). وكثير من العائلات الشيعية العراقية أو الخليجية (البحرين) هي إيرانية أو من أصل إيراني^(١٠).

غير أن الملاحظ هو أن الطابع الإيراني سيغلب، بدءاً من السبعينات، على رموز الشيعة غير الإيرانيين: في عاداتهم (تبنى اللبنانيين والأفغانيين الهزاره لطقوس الإيرانيين في الاحتفال بعاشوراء)^(١١) وفي ملابسهم (تبنى زبيّ حزب الله ومظهره: اللحية، الجاكت الجلد أو «الباركا»، التشادور الأسود) وفي الأسماء (إضافة ياء النسبة لدى الهزاره الأفغان: توصلي توكلي، بهشتي.. الخ، بدلاً من مرزا حسين أو غلام علي في الجيل السابق) وفي الراهية (تبنى حزب الله في جنوب لبنان العلم الإيراني)، وفي لغتهم (بدأ الهزاره الأفغان الذين يتكلمون لهجة خاصة جداً، هي الهازرجي، يستخدمون اللهجة والمصطلحات الإيرانية).

غير أنّ لسيرورة اضمحاء الطابع الإيراني على الأقليات الشيعية حدودها، فهي تصطدم ببقاء البنى القبلية التقليدية (الفلاحون الشيعة في جنوب العراق)، وبقومية ذات محتوى علماني برغم المراجع الدينية (حركة أمل في لبنان)، وبمقاومة الاكليروس التقليدي (الشورى في أفغانستان) أو بالقوى العلمانية التقدمية (الشيوعيون في لبنان، حزب الشعب، حزب بنازير بوتو في باكستان، الماويون في أفغانستان) التي تتسم علاقة الحركة بها بالغموض. وموضوعه الثورة الاسلامية تنتشر أساساً في أوساط الشبان الشيعة الحديثي العهد بالتمدين، أو المهاجرين المنقطعين عن البنى التقليدية والذين أعيد ادراجهم في المجتمع، على يد اكليروس ميسس تحديثي تلقى علومه في النجف أو قم.

وستستخدم الدولة الثورية الايرانية، استراتيجياً، هذه العملية (اضفاء الطابع الايراني) المتنامية للأقليات الشيعية، للالتفاف على القومية العربية التي تمثل العائق الأساسي الذي يجبه انتشار الثورة الاسلامية في الشرق الأوسط.

تطبيق السياسة الخارجية لإيران الاسلامية

على هذا، فإن أعظم صدى لاقته ايران الثورية، كان بين أوساط المجتمعات الشيعية في الخارج. أما العصبية الأخرى (عصبية اللغة والثقافة) فإنها لم تلعب أي دور يُذكر. والقاعدة العامة هي أن الصلة الشيعية تغلب على المرجعية الايرانية (فالأذريون هم أكثر «ايرانية» من الأكراد^(١٢))، وحتى على وحدة اللغة (الهزارة الشيعية، وحدهم من بين كافة الأفغانيين الناطقين بالفارسية، يشعرون بالتضامن مع ايران). أما المجموعات السنّية، ولكن «الايرانية» من وجهة نظر العرق واللغة (كالأكراد والأفغانيين السنّة الناطقين بالفارسية)، فانهم لا يحظون بأي دعم خاص من ايران. والمجموعات الوحيدة التي تتماهى مع ايران هي المجموعات الشيعية.

وعلى الرغم من الحلم الجامع الشمولي والعالمثالي الذي يحرك إيران الاسلامية، فإن التشيع هو «غيتو» الثورة، كما اتضح من اضطرابات مكة في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٨٧، حيث لم يلتحق بالمظاهرين الايرانيين الشيعية سوى الشيعة الباكستانيين أو الأفغان. غير أن ايران لا تلقى، في الوقت نفسه، أي صدى داخل هذه الحلقة الشيعية إلا حيث يكون التأطير الإكليريكي قائماً وفعالاً، وحيث تحلّ موضوعة الثورة الاسلامية في وسط اجتماعي قابل (تدين وافتقار). ولهذا، فإن المجموعات الشيعية التي لا تحظى بتأطير اكليريكي (مثل العلويين في تركيا الذين لم يشكّلوا يوماً - خلافاً للأتراك الأذريين - جزءاً من حلقة «الايرانية» السياسية^(١٣))، تظلّ بمنأى عن التأثير الايراني.

إن سياسة ايران الخارجية استطاعت اذاً، أن تستند إلى الشيعة العرب (لبنان، المدن العراقية وامارات الخليج)، والشيعة الناطقين بالفارسية في أفغانستان وشيعة باكستان، وكذلك، وإن بمستوى أقل، شيعة الهند، هذا مع اعتبار أن كل مجموعة من هذه المجموعات ليست موالية بالكامل لإيران. والقوة الشيعية خارج البقاع الايرانية، تتمركز في الخليج الفارسي الذي يمثل الشيعة فيه ٧٥٪ من سكانه، وتمتلك رأس جسر في لبنان، وفي شبه القارة الهندية من (افغانستان إلى الهند). أما خارج هذه النقاط الثلاث، فإن قدرة الشمولية الجامعية الشيعية على إلغاء الحدود هي قدرة ضعيفة جداً، إما بسبب عدم وجود طائفة شيعية (كما في مصر وآسيا الوسطى) وإما لأنها أقلت من التأطير الاكليريكي الوافد من النجف وكربلاء (تركيا). لكن، تبقى حالة غامضة هي حالة

أذربيجان - السوفياتية سابقاً - حيث يرفض الحس القومي الأذري كل وصاية إيرانية محضة، مع تمسكه بالهوية الشيعية الإثني عشرية (كثير من أعيان الحزب الشيوعي هم أبناء علماء/ ملأت). لكن القمع الديني الذي تعرضت له أذربيجان في العشرينات من هذا القرن وما أعقبه من انشاء ستالين لدار افتاء مستقلة عام ١٩٤١، قطعاً هذا الاكليروس عن الصحوة الشيعية التي شهدتها هذا القرن؛ وأخيراً، فإن شيخ الاسلام، باشا زاده، رئيس الاكليروس الشيعي الأذري، والذي بقي في منصبه هذا بعد الاستقلال عام ١٩٩١، كان تلميذاً قديماً لآية الله شريعتمداري (وهو أذري أيضاً، وعارض الخميني معارضة معتدلة)، ولذلك فانه لا يبدي إلا القليل من التعاطف مع النظام الاسلامي في طهران.

والأولوية التي تتمتع بها الحلقة الشيعية على سواها من الدوائر الأخرى، تجعل ايران لا تنفرد بالراديكالية الاسلامية، وذلك لأن الشئنة لا يستطيعون أن يروا أنفسهم فيها. والنشاطية المحمومة التي يبذلها الاخوان المسلمون والوهابيون هي نشاطية معادية بصورة مكشوفة للشيعية (والعكس صحيح) ذلك أن نطاق نفوذ ايران الثورية يتجسد في الحلقة الشيعية وليس في دائرة الراديكالية الاسلامية. ولم تخطيء دول الخليج حين رأت في جماعاتها الشيعية المحلية طابوراً خامساً ايرانياً، إلا أنها لم تحش يوماً من نشاطية الاخوان المسلمين.

كيف لعبت ايران بالفعل، ورقة التشييع في السياسة الخارجية؟

بذلت ايران ما في وسعها منذ قيام الثورة لإدماج الاقليات الشيعية الأجنبية سياسياً تحت قيادة الامام. وهكذا، دعمت، في فترة أولى تمتد حتى عام ١٩٨٢، كافة الحركات الشيعية الصرفة مثل حركة أمل في لبنان. بعد ذلك، راحت تطلب المزيد من الراديكالية والمزيد من التخلي، في آن معاً، عن المرجعية الوطنية، والاندماج في بني إيرانية محضة (مثل الباسداران ومكتب الدعاية الاسلامية في قم، الذي كان يديره آية الله منتظري). وهذه الفترة الثانية هي الفترة التي شهدنا فيها ظهور أحزاب الله، سواء في لبنان أو أفغانستان، وإلى قيام تنظيمات باسداران لدى الشيعية. وهكذا، فإن السفارة الإيرانية في بيروت أصبحت بمثابة قيادة الأركان الشيعية الحقيقية في لبنان، حيث شرع حزب الله وأمل الاسلامية (نشأت عام ١٩٨٢) في معارضة حركة أمل، مع الابتعاد عن رجال الدين الأكثر تقليدية (مثل الشيخ محمد مهدي شمس الدين). أما الشيعية العراقيون المنفيون في طهران، فقد التقوا في اطار «مجلس الثورة الاسلامية العراقية» في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢، تحت قيادة محمد باقر الحكيم. وقد تمت عملية السيطرة هذه

أحياناً بعد حرب أهلية داخلية فعلية، (أمل ضد حزب الله، والخمينيون ضد الشورى في أفغانستان)، انتهت هذه المرحلة عام ١٩٨٣. أما المرحلة التالية، فكان قوامها توجيه المجموعات الشيعية لشنّ هجمات ضد خصوم ايران: وهي المرحلة التي حولت لبنان بخاصة، إلى ساحة حرب ضد الرعايا الغربيين (تدمير مركز قيادة الأركان الفرنسية والأميركية عام ١٩٨٣)؛ ذلك أن أفغانستان سرعان ما شهدت قيام توازن بين الاتحاد السوفياتي وايران (فلا هجمات شيعية ضد الروس، مقابل تحفظ سوفياتي نسبي في دعم العراق). وقد بلغ اضعاف الطابع الايراني ذروته بين عامي ١٩٨٥-١٩٨٦، وهي الفترة التي شهدت الانتصار على الجيش العراقي في الفاو: فقد كان عام ١٩٨٦ عام الانتصار الايراني.

غير أن هذا الاختراق أدى إلى قيام حلف مقدّس بين كافة الجماعات السنّيّة (تقارب الاخوان المسلمين والسعوديين) كما ألّب الشيعة المحافظين، ولم يُتَحَ لايران لعب ورقة العصبية العرقية اللغوية مع السنّة الناطقين بلغات ايرانية. وهكذا، أصبحت الثورة الايرانية شيعية أكثر من أي وقت مضى.

ولكن حكومة طهران التي أدركت هذا الخطر، حاولت على الرغم من معارضة «الراديكالين» الشديدة (كموقف وزير الداخلية آنذاك، محتشمي) وشريحة من الاكليروس (قادها آية الله منتظري)، أن تفتح على الأوساط السنّيّة، لا بل أيضاً على الأوساط التقدمية من قومية وشيوعية. واعتادت طهران بدءاً من العام ١٩٨٦، جمع كافة من تخلت عنهم سياسات الدول الشرق أوسطية الأخرى. فقُدمت مؤتمرات كبرى تجمع كافة «جبهات الرفض»: «مؤتمر التضامن مع المعارضة العراقية»، في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦، و«مؤتمر حماية الأماكن المقدسة» في شتاء عام ١٩٨٧، و«مؤتمر التضامن مع الشعب الفلسطيني» في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١. غير أن كبريات المنظمات السنّيّة ظلّت على موقفها الحذر من طهران التي لم تتمكن من أن تستقطب سوى «سنّة الاستخدام» (كالشيخ شعبان في لبنان، أو مولوي منصور في أفغانستان) الذين يقتصر نفوذهم على قاعدة. لكن الهوة بين الشيعة والسنّة ستواصل اتساعها وإنما كان: في العراق، سيخوض الشيعة والأكراد حرباً ضد صدام حسين، ولكن كلّ فئة على حدة. أما في لبنان، فسيتم عزل حزب الله. وفي أفغانستان لن تضم الحكومة الانتقالية التي شكلتها المقاومة أيّ شيعي وستكون خاضعة لنفوذ الوهابيين. وهناك اضطرابات طائفية بين الشيعة والسنة ستدور في باكستان، خلال شهري محرّم ١٩٨٧ و١٩٨٨. و«مؤتمر حماية الأماكن المقدسة» الذي عقد عام ١٩٨٧، بهدف إدانة النظام السعودي، لم يستقطب أي شخصية سنية معروفة.

ولم يؤدّ تفكك الامبراطورية السوفياتية إلى أية مكاسب لطهران: فالأذريون الشيعة تبنا الأحرف اللاتينية في لغتهم، وأنظارهم تتجه نحو أنقره. واوزبكستان السنّية تنشأ على أسس قومية أكثر منها اسلامية. ووحدها طاجكستان السنّية، ولكنّ الناطقة بالفارسية، تحاول أن تجد في إيران الحماية التي تصدّ مطامح الأوزبكستانيين، الأمر الذي لا يمكن إلا أن يربك طهران ويخرجها أمام جماهير المسلمين السوفيات الناطقين بالتركية.

ما من طريق وسط بين نزعة ثورية شيوعية صرفة، وبين سياسة قومية وبراغماتية. والحال أن إيران لم تستطع، وهي أسيرة مشروعيتها الثورية ورمزيّتها، أن تتبنّى الخيارات الاستراتيجية التي كان من شأنها أن تعيد إليها مكانتها كقوة اقليمية كبرى.

خلاصة:

المستقبل الرمادي

إن الاسلاموية، التي فقدت رونقها وتراجعت إلى نوع من السلفية الجديدة، ليست عاملاً جغرافياً (جيوسراتيجي): فهي لن توحد العالم الإسلامي، ولن تغير موازين القوى في الشرق الأوسط. فمن الدار البيضاء إلى طشقند، تقولبت الحركات الاسلامية في اطار الدول القائمة، واستعارت منها أساليب ممارسة السلطة ومطالبها الاستراتيجية وحسبها القومي. فكافة الدول التي تعلن الانتماء الى الأمة الاسلامية تُبقي على مبدأ الجنسية وجواز السفر. وهي، في انتمائها هذا الذي يفترض أنه يتجاوز الجنسيات والقوميات، لا تزال دون مستوى المجموعة الأوروبية. والحقيقة أنّ الفوارق بين الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية وبين حزب «جبهة التحرير الوطني» ليست على النحو الذي نظرن: فكلاهما يحمل الخطاب العائلي إياه المعادي للغرب؛ وكلاهما يتقوّل بقالب الحزب الواحد، ويمارس الممارسة الاسترانية إياها، ولو وصلت الجبهة الاسلامية المذكورة إلى السلطة فإنها ستعارض تونس والمغرب كما عارضها حزب جهة التحرير، ولكن بفارق وحيد، وهو أنها ستفسر معارضتها بمصطلحات ايولوجية مختلفة. أما على الصعيد الاقتصادي، فإننا سنجد في الأنظمة الاسلامية العتيدة، الخيار القائم حالياً والذي يجبه كافة الحكومات: اشتراكية دولة مستنفدة يُعوض عنها بالسوق السوداء، أو ليبرالية محافظة جديدة مجبرة على اتباع «وصفات» صندوق النقد الدولي، تحت غطاء «المصارف الاسلامية».

الاسلاموية هي، قبل كل شيء، حركة اجتماعية ثقافية، تجسد احتجاج وحرمان شبيبة لم تندمج اجتماعياً وسياسياً بعد.

غياب البديل الاسلاموي

لا تحمل الحركات الاسلامية الراهنة، مثل الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية، تصوراً

لنمط مجتمعي جديد: انها لا تكرر عودة اسلام مظفر واثق من نفسه، بل تعبر أولاً عن اخفاق نموذج الدولة الغربي الذي استوردته الأحزاب الواحدة وشبكات الاستزبان. هذه الحركات تجمع أولئك الذين أغفلهم التحديث الفاشل، وتعتمد إلى تعبتهم حول أسطورة العودة إلى الأصالة الاسلامية التي لم توجد قط. وبهذا المعنى، فإن الاسلامية عامل تكامل وادماج للفئات الاجتماعية التي انتجتها واستبعدتها في آن معاً. عملية التحديث المتسارعة للمجتمعات المسلمة (شبان متعلمون ولكن دون فرص عمل، جماهير حديثة العهد بالتمدين). لكن هذا الانخراط في اللعبة السياسية لا يحمل نمطاً مجتمعياً جديداً: بحيث إن أولئك الذين علقوا آمالهم على مثل هذا المجتمع الجديد، باتوا على وشك اللجوء إلى معارضة جديدة ورفض جديد.

ما من نمط سياسي خاص بالاسلاموية، وما من نمط اقتصادي خاص. وحين تصل الاسلاموية إلى السلطة فانها تنظم سياسات الأسلمة «من فوق»، وهي سياسات كانت قيد الاجراء أصلاً في الأنظمة العلمانية أو المعتدلة. فالهوة ليست واسعة بين عدد من الدول العلمانية المسلمة، وبين مشروع السلفية الجديدة، حول التقاليد والأحوال الشخصية. لكن الشعار الجديد الذي رفعه السلفيون الجدد هو «الشريعة ولا شيء إلا الشريعة». أما موضوع هذه «الأسلمة» فسيكون قانون الأحوال الشخصية والقانون الجزائي. وهو موضوع لا يمس شبكات العصبية التقليدية، أو التي أعيد تكوينها، كما لا يمس الاقتصادات القائمة، ويتبنى النمط السياسي الذي خلفته الأنظمة السابقة لا سيما ما تعلق منها بنظام الحزب الواحد.

والحال أن مثل هذا النمط لا يولد أية مؤسسة قادرة على العمل من تلقائها وفي حد ذاتها: فحلم العدالة، وإعادة التوزيع الاجتماعي، لا قوام له إلا إذا افترضنا مسبقاً أن من يتولاه يتمتع بالفضيلة. غير أن تحويل الأحزاب الاسلامية إلى حركة جماهيرية، واجتيازها امتحان السلطة، يفضي إلى النتيجة التي أفضت إليها سائر الايديولوجيات الأخرى: فالمتزمتون و«الأتقياء الخُلص» يدعون الفساد يتغلغل إليهم أو يغادرون الساحة السياسية ويتركونها لكافة الوصوليين والمنتفعين وأصحاب المطامع.

كل انتصار اسلاموي سيكون خُلباً. لكن المظاهر التي تترتب عليه ستكون لها تأثيرات ونتائج.

المجتمع الكئيب

ستكون الاسلامية أولاً، عملية تدمير للحيز الاجتماعي الواقع بين الدولة والأسرة. فالمجتمع الاسلامي الذي تحيل السلفية الجديدة إليه، هو مجتمع لم يوجد قط. والاسلام

الذي تقترحه الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية، ليس - لسوء الطالع - عودة إلى الحضارة المسلمة: فهذه الحضارة شهدت عصرها الذهبي قبل أن يصيبها التقهقر الداخلي وتبلى بالاستعمار؛ ذلك أن الجبهة الاسلامية للانقاذ، شأنها في ذلك شأن السلفيات الجديدة كلها، ترفض حتى فكرة الحضارة المسلمة: بوصفها حضارة عرفت الموسيقى والفلسفة والشعر، لا بل، كما رأينا... العلمانية. فالسلفيون لا يدعون إلى العودة إلى عصر ذهبي لا يُضاهى في غناه، بل إلى انشاء مسرح خاو يجاهد المؤمن فيه لتحقيق المثال الأخلاقي النبوي في كل حركة من حركاته وفي كل سكنة من سكناته. ومنتفس العيش الوحيد في مثل هذا الوضع، هو العائلة، التي هي إلى ذلك، حيزّ المتعة الوحيد بالنسبة للرجال، وبالنسبة للرجال وحدهم.

أي حيز مديني جديد؟ إن مثال المملكة العربية السعودية بالغ الوضوح في هذا المجال. انه حيز الخواء: لادار سينما ولا مقهى، بل مجرد صالات شاي ومطاعم. الشوارع تسيطر عليها ميليشيا دينية تنحصر مهمتها بالسهر على الآداب العامة، وفرض العبادات (الصلاة والصوم)، بحيث لا يبقى إلا الانكفاء إلى الأسرة. لكن هذه الأسر لم تعد أسر العالم الريفي الذي تشارك المرأة في أعماله، والذي ينتج ثقافة شعبية سائدة ومعاشة: الأسرة الحديثة هي حيزّ استهلاك قبل أي شيء آخر: تلفزيونات، أشرطة فيديو.. الخ. والاسلاميون لن يستطيعوا احتواء هذا الاستهلاك ولجمه، لأن الشريعة تحمي الحرمة العائلية الحميمة. والحال أن المتداول في الأسرة المدنية هو نقيض نمط الحياة الاسلامي: انه نتاج غربي. فليس ثمة «هوايات» اسلامية. والأتماط الثقافية الجديدة (أشرطة الفيديو) تفتح في قلب الهوية الاسلامية ونواتها الأساسية، حتى ولو لم تكن النتيجة «غريبة» السلوكات على الاطلاق، بل مجرد تأليف وتجاور بين منظومتين.

وإذا كان من شأن هذا الاطار أن يلائم رجالاً تستحوذ عليهم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، أي إذا كان يلائم رجالاً من الأعيان، فنحن لا نرى كيف يمكن للجيل الجديد الذي يقترع للجبهة الاسلامية للانقاذ أن يرى نفسه فيه. فانشاء حيز عائلي يفترض أولاً توفر المال والمسكن وحدث معجزة اقتصادية على الفور. ثم ان الشبيبة، ثانياً، ليست طهرانية مترزمة: إنها الآن محبطة؛ لكنها لن تطبق سأم «المجتمع الاسلامي» وانها كه.

وكيف تكون نتيجة فرض الشريعة؟ والجواب هو: الخبث. إذ فكما يردّد ايدولوجيو الاسلاموية من سيد قطب إلى المودودي إلى الخميني: لا معنى لفرض الشريعة إلا إذا كان المجتمع اسلامياً أصلاً، وإلا إذا أصبح الإنسان فاضلاً. ودون هذا، يكون كل شيء مجرد تبرير ومظاهر خداعة وحيلة. وبأية حال إن الحيلة يمكن أن تكون شرعية. بل إن الفقه

يعترف بالحيل الشرعية (أي بالحيلة القانونية التي تتيح للمؤمن الالتفاف على المحظور الشرعي دون أن يلحق به إثم).

إن النمط الوحيد للاجتماع في الاسلاموية، هو التقوى الشخصية في اطار المسجد. فليَم انشاء جمعيات، وأنشطة تسلية وفرص تتيح للفرد أن ينطلق بشخصيته، طالما أن نمط السلوك الوحيد هو النمط التقوي؟ فيين الحيز العائلي المقدس (الحرم)، والمسجد والمؤسسة الدولية التي ينظر إليها كمجرد أداة «للاسلامة»، لا يوجد أي هيكلية لحيز اجتماعي، اللهم الا بالعصبية التقليدية أو التجارية التي لا تستطيع الأجيال الشابة الجديدة العاطلة عن العمل معرفتها أو ممارستها. وبالاجمال، إن الأمر الذي يجعل المجتمع الاسلاموي غير منتج لتوتاليترية (احترامه للأسرة وعدم اهتمامه بالنصاب الاجتماعي) هو نفسه الأمر الذي يجعله عاجزاً عن انتاج أي شكل من أشكال التأطير الاجتماعي: فالمجتمع الاسلاموي يرفض كل حيز - متنفس أو حيز عيش وتواصل اجتماعي، على الأقل بفرضه الصارم للفصل بين الجنسين، ثم خصوصاً بفرضه على النساء ملازمة الدور (في حين أن النساء في ايران - وهذا استثناء - يملكن الحق في العمل وارتياح الأماكن العامة). وهذه التقوية المترتبة ظاهرة حديثة ومدنيّة، ذلك أن أكثر المجتمعات الفلاحية المسلمة تزمناً (كرجال حرب العصابات الأفغان الذين لا يضاهاون من حيث سلفيتهم) يعرف الدعابة والضحك والأغنية والشعر.

إن ما ينتج عن الاسلاموية ليس الاستلاب، بل الامتثال الاجتماعي والسأم. إنه إرهاب بمجتمع مصاب بالفصام، شأن كافة النزعات الطهرانية: فسوف تمارس المحرمات (المخدر، الكحول، الجنس) ولكن في الخفاء، وبفضل المال. لكن حتّام تقبل الشبيبة بالسأم، وهي التي تجد أن نمط العيش «الآخر» في متناول يدها: التلفزيون أو عبور البحر الأبيض؟ إن خطاب التقوى والفضيلة ينهار بمجرد أن يتاح التمتع بخيرات هذا المجتمع، أو بالجنوح، أو بالمال أو بالهجرة أو بالسلطة السياسية.

اسلام النعمة

إن السلفية الجديدة المعاصرة، على الضد من الاسلاموية المصرية أو الأفغانية، هي رد، ليس على الغزو الاستعماري أو المواجهة العسكرية، ولا على أنظمة تمارس سلطتها ضد مجتمعها، بل على التماهي الثقافي أو التكيف الثقافي. والحال أن هذا التكيف قائم وموجود في حين أن الاسلام الذي يُجبه به هو اختراع ومحاكاة وتقليد.

إن الخطاب السلفي الجديد يفاقم التباينات الثقافية بين الغرب والعالم الاسلامي، ولكن وفق تغاير عميق: والواقع أن العالم الاسلامي قد تغرّب، ولكنه لا ينظر إلى هذه

الغربة إلا بوصفها استلاباً. ومن هنا الفصام الذي تعاني منه السلوكات في الوسط المدني: فقيم الاستهلاك، أي، بالتالي، قيم الحضارة، هي قيم غربية. أما القيم المعلنة، فهي قيم أصالة مُرمّقة جرى ترقيعها لاحقاً. الاسلاموية هي خطاب احتجاج وتكثيف، أي أنها، بالتالي، خطاب انتقالي. فثمة مسلمون سعداء، ولكن ما من اسلاموي واحد سعيد. باتت الحدائث أمراً محتوماً ولا رجوع عنه؛ الا انها لا تملك لسانا. ومثال غريب على ذلك، هو الموسيقى: فأول موسيقى شنّ الاسلاميون الحرب عليها هي موسيقى ثقافتهم نفسها. سواء كانت كلاسيكية أو شعبية (الراي)، ولكن حين يقومون هم أنفسهم بانتاج الموسيقى (الموسيقى العسكرية التي تبثها إذاعة طهران مثلاً) فان تأليفها يتم وفق قواعد الموسيقى الغربية.

ليس هناك «ثقافة» اسلاموية. وكفاح الاسلاميين الثقافي ضد ثقافة يعتبرون انها تعيق التقوى، انما يمهّد الطريق امام الثقافة الجامعة المسكونية: أي أمام الأمركة. فهل الصدفة وحدها هي التي جعلت علي بلحاج، زعيم الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية، يقترح استبدال اللغة الفرنسية بالانكليزية في المدارس الجزائرية؟ فهو يرى إذاً أن هناك لغة عالمية، وبالتالي، أن هناك قيماً وأماط تماه تحملها هذه الثقافة، سواء أقرّ بذلك أم لم يقرّ. لكن علي بلحاج يتفق، في موقفه هذا، مع ناخبيه الذين يعشقون القرآن... والمسلسلات الأميركية التي تبثها، بالفرنسية، القناة الأولى من باريس، والتي يلتقطها الجزائريون بالأقنية اللاقطة الخاصة (بارابوليك).

وعلى هذا، فإن رفض الثقافة الغربية هو من قبيل اللعن والصراخ والرجم بالحجارة... ومن قبيل الافتتان أيضاً. إن مجتمع السلفية الجديدة لا يقوم على كراهية الآخر، بل كراهية الذات والنقمة على رغباتها. فدين الفلاح ورجال الدين الصغار (الملاّت) والأعيان، المتسامحين بسبب ثقفتهم بروّيتهم الخاصة للعالم، يخلي الساحة أمام اسلام النقمة، الذي هو اسلام يقف موقف الدفاع عن النفس، واسلام يطلب الاعتراف بالذات.

فقدان الأصالة ونطاق الديني

والاسلاموية، في الواقع، هي عامل علمنة للمجتمعات المسلمة، ذلك لأنها ترد نطاق الديني إلى نطاق السياسي وتطابق بينهما: ولا شك في أنها تفعل ذلك لما تعتبره مصلحة الدين. إلا أن رفضها لطريقة عمل النصاب السياسي والاجتماعي العينية الحقيقية يفضي بها إلى العمل وفق القواعد غير المكتوبة للممارسة التقليدية للسلطة والتشردم الاجتماعي. واستقلال النصاب السياسي والاجتماعي بذاته في طريقة عمله، يفرض نفسه عليها،

ولكن بعد أن يفرغ النطاق الديني من قيمته كمفارق للمادة وكما لاذ ورفض، بسبب مماهة هذا الحيز الديني مع السلطة الجديدة.

ثمة كلام كثير حول العودة إلى الاسلام، ولكن هذا الكلام يحتاج إلى بعض الايضاحات التفصيلية: فالفارق عظيم مثلاً بين ايران الاسلاموية التي لا نرى أحداً فيها اليوم يصلّي في الشارع، وبين الأحياء المؤسمة الجديدة في جمهوريات علمانية (كتونس وتركيا)، حيث تقفل جماهير المصلين بعض الشوارع أمام حركة السير. فانتصار الاسلاموية السياسي هو نهاية التقوى الحقيقية. المساجد تزدهم بالمصلين حيثما تصبح أمكنة تعبئة وتحريض في مواجهة دولة يُنظر إليها كدولة قمع واستزبان وعصبيات؛ ولكنها (أي المساجد إياها) تفرغ حين تستولي الاسلاموية على السلطة. وهي تمتلئ أيضاً في منطقتي تشكيل المهاجرين لجماعة أو لطائفة لها مؤسساتها والناطقون باسمها، كما هو الحال في بريطانيا. و«الغيتو» هو أرض خصبة جداً لدعاوى العودة إلى الاسلام. وعلى الضدّ من ذلك في فرنسا حيث نجد أن ثقافة «Beur» أي ثقافة الجيل الثاني من المهاجرين البروليتاريين، هي ثقافة دنيا متفرعة عن الثقافة المهيمنة وقيمها (الموسيقى، الاستهلاك، «المظهر») وهي قيم مناقضة للاسلام. فالرفض والاحتجاج في المجتمع الفرنسي يتمان باسم قيم هذا المجتمع ذاته، ليس باسم الاسلام.

عودة ما لم يُعقل

تفترض اسطورة المجتمع الاسلامي، كما رأينا، أن يكون إثمياً أو مؤامرة كل ما يتقدم به التمايز الاجتماعي، من العرق إلى القبلية إلى العشيرة إلى العصبية. وكذلك فإن أصحاب هذه الأسطورة يعزون فساد المسؤولين وجورهم إلى غياب التقوى عندهم، ولهذا فإن هذين - أي الظلم والفساد - يمكن أن يزولا بالموعظة والنصيحة. ومفاد ذلك، أن الإجماع - الذي يتحقق في «صمت الأهواء» كما يقول روسو - في المجتمع الاسلامي، ينبغي أن يكون هو القاعدة: وسكوت الأهواء أو صممتها، هو نتيجة مجاهدة كل فرد لمحاكاة سلوك النبي.

والحال أن ما ينكره هذا الكلام يطفو إلى السطح بطبيعة الحال، ليس كإثم وإنما كحقيقة مجتمعية أو نفسانية. وضعف نموذج الدولة في معظم المجتمعات التي يناضل فيها الاسلاميون، يجعل النصاب السياسي (أو حتى السياسة) يعمل بالضبط على العصبيات و«العشائر» سواء كانت تعبيراً عن عصبية عائلية أو عرقية أو قبلية سابقة على انبثاق الدولة، أو كانت إعادة ابتكار للعصبيات الطائفية أو المتحدية في المجتمعات الحديثة العهد

بالتمدين، والمفككة البنى. وإذا كان الاسلاميون ينظرون إلى التشرذم الاجتماعي والمنافسات الفردية والاستزبان والريح، الخ... كميوب أو آثام أو مؤامرات، فإنه لا يعود ثمة ما يمكن فهمه أو الخوؤل دون عودته الفجائية إلى المجتمع الجديد. وهذه العودة ليست - كما رأينا - مجرد أطلال تخلفت من ماضٍ قبلي وفلاحي، وإنما إعادة بناء أنماط تقليدية من الولاء والعصبيات والاستزبان في مجتمع حديث: أي مقايضة ولاء سياسي بعوض مادي.

ولا شك في أن القبلية بمعناها الحصري، لا تزال وثيقة العرى في السعودية أو في اليمن، حيث حزب الاصلاح السلفي ليس سوى تعبير سياسي عن قبائل حاشد، لكن ظهور الاسلام السياسي بمؤه، على وجه العموم، إعادة تركيب العصبيات وفق نمط مختلف عن القبلية الفلاحية. ويبرهن ميشال سورا، في دراسته حول حيّ «باب التبانة» في طرابلس بلبنان، كيف أن فريقاً أو جماعة مدينية، تعمل كعصبية وتعبّر عن نفسها سياسياً بحزب اسلاموي؛ وهي حركة التوحيد الاسلامي، التي يرفض زعيمها الشيخ شعبان أن يعترف بأن لها قاعدة جغرافية واجتماعية خاصة: «الحركة هي الاسلام. أوتعرفون للاسلام حدوداً؟»^(١).

لم تعرف الاسلاموية كيف تتجاوز القوميات أو حتى المسألة العرقية - التي تعزوها، هي أيضاً، إلى مؤامرة غربية. ففي السودان، حيث يسيطر نظام يدعمه الاخوان المسلمون، تولّى أحد قدامى الاخوان في دارفور، داود بولاد، قيادة حرب عصابات للسود ضد «عرب» الخرطوم عام ١٩٩١؛ ذلك أن ما يكمن وراء سياسة «الأسلمة»، هو أيضاً العداء القديم بين العرب والسود الذي يعاود الظهور للمناسبة. وفي الجزائر، تتم سياسة التعريب التي تدعو إليها الجبهة الاسلامية للانقاذ، على حساب القبائل (البربر). وفي الملايو، تبدو الاسلاموية كتعبير عن عرق الملايو ضد الصينيين. وفي افغانستان، نجد في خلفية الاسلاموية التعارضات القديمة نفسها بين البشتون واللا - بشتون، والتي تغلب على الساحة السياسية. وأخيراً فإن الحركات الاسلاموية تتقوّل، كما رأينا، في إطار الدولة/ الأمة، أو أنها تصبح أدوات لسياسات الدول الكبرى، الخارجية.

أما بشأن مفتاح عمل النصاب السياسي في المجتمعات التي يناضل فيها الاسلاميون (القبلية، العرق، الاستزبان، القومية)، فإنهم إما أن ينكروا وجوده أصلاً، وإما أن يعزوه إلى ضعف في الايمان أو يحيلوه إلى مؤامرة استعمارية. فأسطورة الوحدة تمنع وعي النزاع والتمايز اللذين سيعاودان الظهور، إما في عنف، غالباً ما يصعب ضبطه، وإما في استيلاء شبكات الاستزبان على الاقتصاد وسلطة الدولة. والواقع أن رفض الاقرار بحقيقة التمايز

المجتمعية والاعتراف بها، لا يعني أن الاسلاميين لا يجهلوننا: على الضد من ذلك؛ انهم يسيطرون عليها ويتحكمون بها كتكتيك ولكنهم يجهلوننا كمفهوم؛ ومن هنا هذا التفاوت الدائم بين ممارسة تكتيكية ذات شأن وبين فصام في النظرية. ونزاعات العالم الاسلامي الداخلية - باستثناء نزاعات الايرانيين - تعبر عن نفسها دائماً كسوء فهم بين «اخوان». أما النزاعات الحقيقية فيجري التمويه عليها بالقطيعة والمصالحة، فالقطيعة والمصالحة، كذلك التي تسم تاريخ المقاومة الافغانية. أما الطموح الشخصي، والانقسام العرقي، فلا يُعترف بهما كأمر مشروع، بل يعزبان دائماً إلى الغرب... لكنهم لا يتحدثون في مجالسهم الخاصة إلا عن هذا. لا تقدم الاسلاموية جهاز مفاهيم لوعي حقيقتها الاجتماعية السياسية أو واقعها الاجتماعي السياسي، ومن هنا انزلاقها نحو السلفية الجديدة.

وإذا كانت شبكات العصبية، والاستزبان - اسلاموية كانت أم غير اسلاموية - تتمكن من العمل والاستمرار، فلأنها موصولة بخطوط وشبكات تداول وتوزيع عالمية (بترو دولار، مخدرات، نفط، أسلحة، معونات مالية تأتي من دول أخرى وتوزع لغايات استراتيجية، أو مجرد تجارة دولية مع رسوم على المرافئ والمستوردات وتوزيع تراخيص وأذونات الاستيراد، المضاربة على العملات). وما جعل شبكات تداول الخيرات ممكنة هو ضعف الدولة واستقرارها في وقت معاً.

وعلى هذا، فإن اللعبة السياسية التي تشارك فيها الحركات الاسلاموية المعاصرة، إنما تنأت من نطاق عالم جديد، وليست عودة إلى نطاق ثقافي تقليدي، لكن السلفية الجديدة المنتصرة أعجز من أن توفر عزلة المجتمعات الاسلامية: فهي مرتبهة اقتصادياً للنطاق العالمي في ممارسة سلطتها، في حين أن مجتمعها قد تغلغت في أعماق الأنماط والنماذج الغربية. ولا أحد يستطيع وقف الراديو والتلفزيون والأشرطة ولا الأسفار والمسافرين.

الغرب والاسلاميون

ومما لا شك فيه أن ادراك استحالة العزلة هذا، هو الذي يضع الاسلاميين تحت وطأة هاجس النقاء، ويدفعهم إلى الكفاح مباشرة ضد كل حضور مسيحي، حتى ولو كان حضوراً وطنياً عريق الجذور، كحضور الأقباط في مصر؛ في حين يقبل العلماء التقليديون فيه بالواقع المسيحي أو اليهودي.

وإذا كانت استراتيجية السلفيين الجدد غير ثورية، فإنها تقوم على استبعاد صريح لكافة القيم الغربية؛ وهذا ما لم يفعله الاسلاميون دائماً. ولهذا فإن أولئك الذين طالما

خلطوا بين كافة هذه الحركات يجدون مُفارقة كبيرة في تأييد وزير خارجية ايران عام ١٩٩١ حق النساء الأفغانيات في الاقتراع ودفاعه عنه في مواجهة الحكومة الانتقالية الأفغانية التي تؤيدها السعودية والولايات المتحدة. فالأنماط السياسية، لا بل والثقافية، القائمة في الثورة الاسلامية الايرانية هي أنماط حديثة قياساً على أنظمة كالمملكة العربية السعودية أو حتى بالنسبة للسجل المحتدم بين السلفيين الجدد حول الفضائل التي ينبغي أن يتمتع بها «أمير» دولة اسلامية.

تقرأ السلفية الجديدة السنية التقابل بين الشمال والجنوب قراءة دينية بالكامل: فموضوعة الصليبيين الجدد تستعيد موضوعة الامبريالية، واسرائيل هي رأس جسر الغرب (أو العكس في روايات أخرى أشدّ ميلاً للاحساس المرضي بالاضطهاد)؛ انهم يرون الارساليات والمرسلين المسيحيين في كل مكان، ويرون الثقافة الغربية فاسدة مفسدة، بينما يقدمون وصفاً للمجتمع الغربي سلبياً بالكامل (الانتحار، ادمان الكحول، الدعارة الخ). إن رؤية السلفيين الجدد للعالم هي رؤية دفاعية. وثمة نقطة تشهد على هذا الانزلاق، تتجلى في تطور رؤية الأفغانيين لليهودي: فقبل حرب افغانستان، كانت قبائل البشتون تفتخر بأنها تنحدر من قبيلة عبرية ضائعة؛ وإبان الحرب كان يمكن سماع العديد من رجال الدين (الملاّات) التقليديين يمتدحون التوراة (تنديداً بالشيوعيين الملاحدة)؛ أما اليوم، فتردد لدى السلفيين الجدد الأفغان في المنفى لازمة المؤامرة الصهيونية. وليس لهذه المعارضة الثقافية للغرب صلة الخيارات الاستراتيجية التي تختارها الدول. وعلى سبيل المثال، فإن الخطاب والموقف المعادي للمسيحية هو أشد ما يكون عليه لدى السعوديين الذين يقفون، استراتيجياً، في المعسكر الغربي، ولكنهم يمنعون بناء أي كنيسة على أرض الجزيرة؛ في حين أن إيران لم تبين أية سياسة معادية للمسيحية، وقبلت دائماً بوجود مظاهر مسيحية على الأرض الايرانية (وصلت إلى حد السماح للأرمن بانتاج الخمر).

وموقف السلفية الجديدة المتصلب هذا، يُظهر أيضاً عجزها عن فهم الحدائث. فالمسيحية لم تعد - ومنذ زمن بعيد - الآخر المواجه للاسلام. وحتى لو كان ثمة عودة إلى الديني لدى المسيحيين واليهود، فإن الموازنة بين السلفيتين غير ممكنة. الثقافة التي تهدد المجتمع المسلم ليست مسيحية ولا يهودية. انها ثقافة استهلاك واتصالات، عالية، ثقافة علمانية، ملحدة... وخاوية لا تحمل في ثناياها قيماً أو استراتيجية. ولكنها موجودة قائمة هنا الآن، في الشريط وفي الترانزيستور اللذين وصلنا إلى أنأى القرى. وهذه الثقافة يمكن أن تصبح موضوعاً لكل اعادة قراءة ولكل اعادة تمثّل. إنها دفتر رموز وليست حضارة.

تبحث السلفية الجديدة عن شيطانها في إله آخر، ولكنها لا ترى الصحراء القاحلة التي تحملها هي نفسها، في أحشائها.

الهوامش

حواشي التمهيد والمقدمة:

- (١) انظر مثلاً حالة القيادي السياسي في حي باب التبانة بطرابلس، لبنان. في كتاب ميشال سورا: «دولة البربرية» ص ١٤٢.
- (٢) حركة تشكيل جماعات صغيرة من «الخُلص» في أماكن نائية ظهرت في مصر، في الحقبة التي تلت اغتيال الرئيس السادات في الثمانينات، كجماعة «الشوقية» في الفيوم، التي أسسها الأمير شوقي المنشق عن حركة «الجهاد» وقتلته الشرطة عام ١٩٩٠.
- (٣) هذه بالأجمال اطروحة برتراند بادي في كتابه «الدولتان» الذي نجد نقداً له لدى فرهاد خسروخور، في دراسته التي ظهرت في فصلية شعوب متوسطة العدد ٥٠ (كانون ثاني - آذار/ يناير - مارس ١٩٩٠) بعنوان «حول اشتراق بادي الجديد».
- (٤) ماكس وير: الأخلاق البروتستانتية وروحية الرأسمالية ص ٧. «والى أي تسلسل من الظروف ينبغي لنا أن نعزو ظهور ظواهر ثقافية في الحضارة الغربية وفيها وحدها (...) اكتسبت دلالة وقيمة شاملتين؟».
- (٥) يمكن الرجوع في هذا الشأن الى اعمال ك. لوفور، وم. غوشه، و.ك. كاستور ياديس وب. بادي، بصرف النظر عن أعمال وير.
- (٦) ليس في «دولة العصبية» حيز عمومي (عمومي في مقابل خاص)، فالدولة لا تتميز عن الحاكم. والعصبية (مصطلح وضعه ابن خلدون) هي كل جماعة متضامنة من الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم مرتبطين بأصل مشترك ومصالح مشتركة وليس لها أي غرض آخر غير تضامنها ذاته.
- (٧) منصب المفتي الأكبر، الذي يصدر الفتاوى الصالحة لبلد معين وحقبة محددة، هو منصب مستحدث انشأته السلطات التي كانت تحرص على إضفاء الشرعية الدينية على نفسها... والسيطرة على العلماء. وحتى الفتاوى التي يصدرها المجتهد عند الشيعة ليست صالحة الا في حياته.
- (٨) تشهد على هذا المسعى مجلة لير (الحزب المرموقة التي لم تعمر طويلاً ولم يصدر منها سوى ثمانية اعداد بين ١٩٧٧ و ١٩٨٠ عن دار فشر بايو، باريس.
- (٩) وفقاً لتعبير فرهاد خسروخور في «الاستشراق الجديد...» ص ١٢٨.
- (١٠) الفكر المعاصر الوحيد الذي يحاول القيام «بنقد» حقيقي - من داخل - للفكر الإسلامي هو المفكر محمد اركون في كتابه «نقد العقل الإسلامي». ويجهد اركون في العثور على «المقصد الأصلي» وعلى «الواقعة القرآنية» بمقابل «الواقعة الإسلامية». وهذا هو البرهان على أن التجديد الذي لا يكون إنكاراً ممكناً. لكن فكر اركون، وهو عتبة للمستقبل، لا يزال، فيما عنى موضوعنا، أي الإسلام السياسي المعاصر، هامشياً.

- (١١) نجد في القومية العربية الرفض نفسه للدولة - الأمة القائمة وكذلك هاجس الوحدة والاندماج واللامبالاة إياها حيال الاشكال الملموسة السياسية كما يظهر ذلك حماسة بعض المثقفين العرب لصدام حسين: ليس ثمة احتقار هنا للمعرفة أو رفض لها، كما كان حال المثقفين الغربيين حيال ستالين. فالمثقفون العرب الذين أيدوا صدام حسين (هشام جعيط) كانوا يعرفون انه مستبد طاغية، لكن الردة على الإذلال، وحلم الوحدة العربية كانا يغلبان الرؤية السياسية.
- (١٢) من أجل نقد جيد لهوام الاستبداد الشرقي، انظر خمسوخور «حول اشتراق بادي الجديد...».
- (١٣) عبدالله العروي، إسلام وحدائه، ص ٢٦.
- (١٤) ميشال سورا «دولة البربرية...» ص ١٣١.
- (١٥) من أجل تحليل جيد لإعادة تشكيل شبكات النفوذ في مجتمع غيرته الدولة بعمق (ال «دوره» في إيران)، انظر ديل أيكلمان (Dale Eickelman): «الشرق الأوسط، مقارنة اثروبولوجية» ص ١٩٧، وما يليها.
- (١٦) طرفة: المعروف أن كبار المرسلين الصحافيين الذين يوفدون الى بلد غريب يستهلون سلسلة مقالاتهم بآراء سائق التاكسي الذي يقلّمه من المطار. وفي تموز - يوليو ١٩٨٨، كان سائق التاكسي في مطار طهران هو الذي سألتنا عن سيكون رئيس جمهورية ايران المقبل. وأمام دهشتنا أجاب: «انتم انكليز، لذا فإنكم تعرفون خيراً منا من سيحكمنا». وفي النهاية، أقر بأن الفرنسيين من أمثالنا هم أقل اطلاعاً من البريطانيين.
- (١٧) فكرة نجد توسيعاً لها لدى سورا في: «دولة البربرية»... ص ٢٣ وما يليها.
- (١٨) مثلاً، في خطاب أحد قادة المجاهدين الأفغان قاضي أمين حول الدولة الإسلامية في افغانستان حيث يعتبر أنها بديل للمجتمع القبلي التقليدي («المؤتمر حول افغانستان»، نص مستنسخ، طهران تشرين الأول - اكتوبر ١٩٩٠).
- (١٩) انظر ادناه، فصل «المثقفون الإسلامويون الجدد».
- (٢٠) اطروحة كتاب داربوس شايفان: «ما هي الثورة الدينية؟»
- (٢١) لقد درس هذه الحركات كل من سيفان (Sivan) وكاريه (Carré) وميشو (ميشال سورا) وكيبيل (Kepel) وديكميدجيان (Dekmadjian).

الفصل الأول

- (١) انظر الفصل الخامس، وانظر كذلك ديل ايكنمان (Dale Eickelman) الشرق الأوسط، مقارنة اثروبولوجية، الفصل التاسع.
- (٢) احد أشهر الأمثلة على ناصحي الأمير، هو الوزير نظام الملك في عهد الامبراطورية السلجوقية. وهو خير مثال على ما يسميه برنارد لويس مدرسة الفلسفة السياسية الإسلامية، «في لغة الإسلام السياسي» ص ٢٦.
- (٣) يمكن أن نورد هنا «البنج كتاب» (افغانستان) شهر كتاب، هفت ويك (آسيا الوسطى السوفياتية سابقاً) الذي يستمد اسمه من عدد الكراسات التي يتألف منها. وانظر كذلك المقالة النابهة التي كتبها ن. شاه ورناني، «المعرفة الشعبية للإسلام والخطاب الاجتماعي في افغانستان وتركستان في الحقبة الحديثة»، ندوة البحث الاميركي ١٩٨٥.
- (٤) من الخطأ الاعتقاد بأن التصوف يتعارض تعارضاً منهجياً مع السلفية. فهذه النظرية التي انتجتها الدراسات الفرنسية حول الطرق «الكراماتية» في المغرب تتجاهل دور الطرق الصوفية في العودة الى الإسلام، أو في اعتناقه، خصوصاً في القوقاز وآسيا الوسطى وافريقيا السوداء.

- (٥) إ. قدوري. الافغاني وعبده، (بالإنكليزية).
- (٦) علي مراد: ابن باديس، شارح القرآن.
- (٧) عبدالله العروي: اسلام وحدائة، (بالفرنسية) ص ٤١.
- (٨) انظر بشأن تركستان الصينية، ك. كاريات «علاقات يعقوب بك مع السلاطين العثمانيين: إعادة تأويل» في دفتار العالم الروسي والسوفياتي مجلد ٣٢ (١) كانون ثاني - آذار/ يناير - مارس ١٩٩١ ص ١٧ الى ٣٢. وانظر بشأن شبه القارة الهندية تاريخ حركة «خلافت» التي أَلقت بآلاف المسلمين في المنفى على طريق افغانستان احتجاجاً على الغاء الخلافة. كتاب مولوي محمد بركة الله (من بهوبال بالهند) الترجمة الفرنسية، «الخلافة» ١٩٢٤، منشورات بول غوتتير، باريس.
- (٩) ملاحظة عابرة حول تهافت عبارة «عربي - اسلامي» ذلك أننا إما أن نتحدث عن «عالم مسلم» (من المغرب الى اندونيسيا). لا يمثل العرب فيه سوى ٢٠٪؛ أو عن «عالم عربي» لعب المسيحيون فيه دوراً لا يُستهان به في استنهاض النزعة القومية. أما ما هو عربي حصراً في الإسلام فقد اكتسب صفة الشمولية وما هو عربي، حصراً، في ثقافة العالم العربي فإنه ليس مسلماً بالضرورة.
- (١٠) دعا ابن باديس الى التخلي عن «وهم الخلافة»؛ انظر علي مراد، ص ٢١٢، الذي يقتبس من مقالة لابن باديس بعنوان «المأسوف عليه مصطفى كمال» ص ٢٤١.

الفصل الثاني

- (١) إن المرجع حول الاخوان المسلمين في مصر هو «جمعية الاخوان المسلمين»، (بالانكليزية) ل. ر. ب. ميتشل (R. P Mitchell). ولن يشاء التوسّع حول وضع الاخوان المسلمين في سوريا، هناك مجموعة الوثائق التي جمعها وعلق عليها «غ. ميشو» (G. Michaud) ميشال سورا (Michel Seurat) واوليفيه كاريه (Olivier Carré): «الاخوان المسلمون». وكتاب ج رايسنر (Reissner) «ايدولوجية وسياسة الاخوان المسلمين السوريين» (بالألمانية). أما المرجع حول «جماعت اسلامي» فيظل كتاب ك. بهادور (K. Bahadur) «جماعت اسلامي» الباكستانية (بالانكليزية).
- (٢) حول الصلات بين الرجلين انظر. أ. سيفان (Sivan). «الإسلام الراديكالي» ص ٢٣.
- (٣) مثلاً مقدمة خورشيد احمد لكتاب المودودي «القانون الإسلامي والدستور» (بالانكليزية) ص ٦. «هناك فرق أساسي بين «دولة مسلمة» و «دولة اسلامية». فالدولة المسلمة هي كل دولة يقودها مسلمون. أما «الدولة الإسلامية» فهي تلك التي تقوم بتسيير أمورها وفقاً للتوجيهات التي جاء بها الإسلام، وتتقبل حاكمية الله وسيادة شريعته... ومن اجل اضفاء الشرعية على هذا التمييز المخالف للتقليد لجأ الإسلامويون الراديكاليون إلى الفقيه ابن تيمية الذي أفتى بجواز الجهاد ضد المغول برغم اعتناقهم الإسلام: انظر أ. سيفان (E. Sivan): «ابن تيمية، أبو الثورة الإسلامية» (بالانكليزية) مجلة انكاوتتر (Encounter) عدد أيار - مايو ١٩٨٣. لكن، كما يلاحظ سيفان في موضع آخر، ان أكثر الفقهاء تشدداً، ابن حنبل، كان يرفض مثل هذا الموقف («الإسلام الراديكالي» ص ٩١).
- (٤) حسن الترابي، في ج. ايسوسيتو (Esposito) «اصوات من الإسلام المبعث». منشورات أوكسفورد الجامعية، ١٩٨٣، ص ٢٤٥. وانظر أيضاً أ. المودودي: «كل من صرف وقته وطاقته لدراسة القرآن والسنة واصبح مُتضلعاً في العلوم الإسلامية، أدّن له أن يتكلم كخبير في شؤون الإسلام» («القانون الإسلامي» ص ٢٠٩. و «الباحثون المسلمون في الاجتماعيات الإسلامية هم علماء الأمة اليوم». ا). فاروتي وا. عمر ناصيف: «العلوم الاجتماعية والطبيعية: وجهة نظر اسلامية» جده ١٩٨١، أورده روسيون (Roussillon) في «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة»، في كتاب جيل كيبيل G. Kepel و ي. ريشار (Y. Richard) «الثقف والمناضل في الإسلام المعاصر» ص ٢٤٥.

- (٥) هذا العداء لرجال الدين يديه الاخوان المسلمون المصريون. انظر أ. سيفان: «الإسلام الراديكالي» ص ٥٢.
- (٦) حسن الترابي: «ليس هناك (في الديمقراطية الإسلامية)، كما ينبغي أن تكون، طبقة علماء أو رجال دين، الأمر الذي يجنبنا قيام حكومة نخبة أو حكومة ثيوقراطية. فالدولة الإسلامية سواء وصفت بأنها دينية أو ثيوقراطية أو حتى ثيوقراطية علمانية ليست حكومة علماء. (في. ج. ايسوسيتو (Esposito)، المرجع المذكور، ص ٢٤٤).
- (٧) يوهانس رايسنر (J. Reissner) «إيديولوجية وسياسة الاخوان المسلمين السوريين» ص ١٥٢. وألف السباعي كتاباً بعنوان «اشتراكية الإسلام» المرجع نفسه.
- (٨) وهكذا يكتب هاشمي في «ميثاق إي خون»، صحيفة «جمعية اسلامي» الأفغانية، عدد ١٩ ص ٣٩، «ما من مَنعٍ لتتعذير والقانون (أي لتشريع الدولة) في مجتمع توحدي».
- (٩) انظر بشأن الاخوان المسلمين، ميتشيل، المرجع المذكور، ص ٢٣٩.
- (١٠) انظر بشأن سيد قطب، أوليفيه كازيه (Olivier Carré) «تصوف وسياسة» ص ٢٠٤؛ وبشأن ياسين، مقالة م. توزي «الأمير، والشيخ والدولة، إعادة بناء المجال الديني في المغرب» في الكتاب الذي اصدره جيل كيبل المثقف والمتناضل... ص ٨٩ وما يليها.
- (١١) حملت مقالة صدرت في صحيفة النساء المسلمات «بيام هجر»، صدرت عام ١٩٨١، العنوان التالي: «ضمان العدالة الاجتماعية أولاً ثم قانون الحد بعد ذلك» (الذي ينص على تمييز «فدية الدم» بين الرجل والمرأة) ورد في فاريبا عادلخا: «الثورة تحت النقاب» ص ٦٦.
- (١٢) الترابي، المرجع المذكور ص ٢٤٦.
- (١٣) حدد مؤتمر الاخوان المسلمين الخامس، الذي عقد عام ١٩٣٩، صراحةً حركة الاخوان «كتنظيم سياسي». انظر ر. ب. ميتشيل المرجع المذكور ص ١٦. وأيضاً، رايسنر، المرجع المذكور، ص ١٤٨.
- (١٤) أ. المودودي... ليس في الوارد أن يتولى غير مسلم قيادة دولة إسلامية... كما انه لا يُعقل أيضاً أن يتولى غير شيعي قيادة دولة شيعية أو غير فاشي قيادة دولة فاشية، (القانون الإسلامي م. مذكور ص ٢٦٦). والأغلب أن مثل هذا القول يردُّ دون كبير تفكير، لكنّه يفصح تماماً عن رؤية للإسلام بوصفه إيديولوجية. إذ يطرح الإسلام أحياناً بوصفه طريقاً ثالثاً، بين الماركسية التي تسعى الى اشباع حاجات الانسان المادية وحسب، وبين المسيحية التي لا يشغلها الا شاغل الخلاص الروحي. الإسلام هو دين الانسان الكامل فهو إذاً دين توازن وهذه حجة نجد توسيعها لدى سيد قطب (انظر ميتشيل م. مذكور، ص ٢٥٦) وينقلها عنه الطاجكستاني (السوفياتي سابقاً) أ. سيدوف «مجلة «سوخان» عدد ١٨، تاريخ ١٢/٧/١٩٩١، دوشنبه ص ٣).
- (١٥) أكد المرشد الروحي للاخوان المسلمين المصريين، الهُضبي، الذي رفض الراديكالية التي ادخلها سيد قطب، على عدم وجود مرجع قرآني لهذا المفهوم: انظر أ. كازيه (O. Carré) وعُ ميشو، (G. Michaud)، في كتابهما «الاخوان المسلمون» ص ٩٨.
- (١٦) المراجع حول هذه النقطة لا تُخصى. حول «فكرة» عند الاخوان المسلمين انظر ميتشيل، م. م، ص ٢٠٧. ونجد مصطلح إيديولوجية مثلاً، في المقدمة (التي كتبها بالانكليزية خورشيد أحمد، وهو أحد منظري الإسلاموية) لكتاب المودودي «القانون الإسلامي والدستور». لاهور، المنشورات الإسلامية ١٩٨٠ (الطبعة الأولى عام ١٩٥٥): «الإسلام إيديولوجية شاملة». وقد استقر هذا المصطلح في الازدهان، بحيث إن الجنرال التشدد في محافظته، ضياء الحق، انشأ في باكستان بعيد توليه السلطة عام ١٩٧٧، «مجلس الإيديولوجية الإسلامية».
- (١٧) يتناول أبو الأعلى المودودي في كتابه «القانون الإسلامي والدستور» هيكل قانون دستوري حديث

- (انتخابات، سلطات قضائية، تشريعية، تنفيذية، مواطنة النخ)، ويوضح كيف يرى الإسلام إلى هذه المقولات، ولكنه لا يبدأ برفضها. ونجد مثل ذلك لدى التراي الذي يتحدث عن «قانون دستوري اسلامي» في ج. ايسوسيتو، المرجع المذكور ص ٢٤٩.
- (١٨) وهكذا فان السلفي محمد عبده، يرجع في «رسالة التوحيد» الشهيرة (الترجمة الفرنسية غوتتر ١٩٧٨) هذا المصطلح الى التوحيد الالهي حصراً: «فالمعنى الأصلي لكلمة التوحيد هو أن الله واحد ولا شريك له» ص ٤.
- (١٩) المراجع حول هذه النقطة لا تحصى بطبيعة الحال؛ فنكتفي بذكر الزعيم السوداني حسن التراي «الأساس الايديولوجي لدولة اسلامية، يكمن في عقيدة التوحيد...» في ج. ايسوسيتو. المرجع المذكور.
- (٢٠) حول استخدام الشيعيين علي شريعتي ومرضى مطهري لمفهوم التوحيد، انظر س. امير ارجمند: «العمامة للتاج» ص ٩٣ و ٩٦. واما لدى السنة، فان سيد قطب هو من استفاض في شرح مفهوم الحاكمية: انظر أوليفيه كاربه «تصوف وسياسة» ص ٢١٠ وما يليها. ولكن المصطلحات تستخدم في الغالب دونما تمييز: في سلسلة مقالات نقلت من العربية إلى الفارسية تحت عنوان النظام السياسي في الإسلام، كتبها ع. توفيق الهاشمي، ونشرتها مجلة «ميثاق اي خون»، مجلة «جمعيت اسلامي» الافغانية في العدد ١٩، يُستخدم مصطلح توحيد، كما يستخدم تعبير سيد قطب، حاكمية. ونجد هذا المصطلح الأخير من بين جملة مصطلحات اخرى، في النظام الداخلي لحزب افغاني آخر هو حزب اسلامي (مسؤوليات هاي.. بيشوار، دون ذكر تاريخ، ص ٩٣). «على الحزب ان يتعاون مع كافة المنظمات والحكومات التي تلتزم تنفيذ الحاكمية الإسلامية».
- (٢١) حول هذه الفكرة القاعدية الأساسية، نستطيع أن نورد ما لا يُحصى من الشواهد. المودودي: «الإسلام ليس مجرد معتقد ديني أو اسم مركب لأشكال وصيغ قليلة من العبارة، بل هو نظام شامل يهدف إلى تدمير كافة الأنظمة الاستبدادية والشريرة في العالم، وإلى تعزيز برنامجه الاصلاحى الذي يعتبره أفضل البرامج لخير الجنس البشرى كله» («الجهاد في الإسلام» بالانكليزية، ١٩٣٩، ص ١٦ - ١٧). وحول استخدام الاخوان المسلمين لهذا المصطلح انظر ميتشيل. م. م، ص ٢٣٤ - ٢٣٥. وكذلك نجد في كتاب حزب «جمعيت اسلامي» الافغاني «أصول بيعت ومسؤوليت هاي عضو» (بالفارسية) ص ٢٤: «الإسلام هو اسم هذا النظام الجامع والكامل الذي ينظم كافة وجوه الحياة»، ثم تليه لائحة بهذه الوجوه: «الدولة، الوطن، الحكومة، الأمة، القيم الاخلاقية، الموت، العدالة، الثقافة، القانون، العلم، القضاء، ما هو مادي وما هو روحي، الكسب والثروة، الجهاد والدعوة، السياسة والايديولوجية (مفكورة)». ومثل هذا التعداد شائع في النصوص الإسلامية.
- (٢٢) حسن البناء، أورده محمد اركون (محمد اركون ولويس غارده (Gardet)): «الإسلام أمس وغداً، (بالفرنسية) ص ١٥٧.
- (٢٣) حول حسن البناء ورفضه لفكرة الثورة مع قبوله الاستيلاء على السلطة السياسية، انظر ميتشيل م. م، ص ٣٠٨.
- (٢٤) التراي، م. م، ص ٢٤٨.
- (٢٥) حول «الجاهلية الجديدة» انظر ل. سيفان (B. Sivan) «الإسلام الراديكالي» (بالانكليزية) وكذلك ا. كاربه «تصوف... وجيل كيبيل، «النبى وفرعون...»؛ وأصل التعبير لدى المودودي الذي كتب «إسلام وجاهلية»: وحتى أكثر أئمة الفقه تشدداً، كابن حنبل، رفضوا هذا المفهوم (سيفان، ص ٩١).
- (٢٦) سيكون مفهوم الجهاد كفرض غائب، أي كركن سادس من أركان الإسلام يضاف الى الأركان الخمسة المنصوص عليها صراحة في الشئنة. وقد صاغ هذا المفهوم فرج، منظر مجموعة «الجهاد». انظر جيل كيبيل «النبى... م. م»، ص ١٨٤ وما يليها.

- (٢٧) وكذلك الهضيبي، زعيم الأخوان المسلمين في مصر (سيفان، م. م ص ١٠٩)، ومحمد قطب، شقيق سيد قطب (سيفان، ص ١١١). وكتب ب. رباني، رئيس «جمعية اسلامي» الافغانية نصاً يستهدف، ضمناً، «حزب اسلامي» المنافس: «المسلم الذي يتلو الكلمة ويعمل بموجبها، ويؤذي فرائضه الدينية، لا يجوز تكفيره بحجة انه يدي رأياً أو يرتكب كبيرة». (أصول يهت.. المادة ١٧.
- (٢٨) «القانون الإسلامي...» م. م ص ٢٤٤. وهذه الصفات هي صفات الخليفة في التصور التقليدي للسياسة الإسلامية كما نجد لدى كاتب سلفي مثل ابن باديس في وصفه «النفساني» للرئيس الذي يحدده بجملة من الصفات («الاستشراق»); وبحسب علي مراد، فإن الحل الأفضل في رأي ابن باديس هو «امام عادل تعاونه جماعة من الرجال المستنيرين» (جماعة المسلمين). علي مراد، ابن باديس. م. م ص ٢١٠.
- (٢٩) مسؤوليت هاي... م. م ص ١٠٥ وما يليها: «المنكر» «الصدق»، «الانصاف»، «العدالة» و «الإخلاص».
- (٣٠) شكل يت يشوا اي روحاني، وروحاني ليس اكليركياً أو رجل دين، كما يستفاد من معنى كلمة روحاني في ايران اليوم. انظر مسؤوليت هاي... م. م ص ٨٥.
- (٣١) انظر اوليفيه كارزيه، «تصوف...» م. م ص ١٨٠ و ١٩٠؛ وهذا التصور للأمير كشخص كاريزمي يتجلى منذ بدايات الاخوان المسلمين مع حسن البنا (انظر ميتشيل، م. م ص ٣٠٠ - ٣٠١)
- (٣٢) بشأن الراديكاليين: يسأل الكتيب الذي اصدره الحزب (حزب اسلامي) العضو: «عما اذا كان مستعداً للاعتراف بأن رأيه يكون خاطئاً اذا ناقض قرارات القيادة (مقامات رهبري) حول مشكلات التأويل (المسائل الاجتهادية) المتعلقة بالأحداث اليومية؟» انظر مسؤوليت هاي... م. م ص ٨٥ و ٨٧. وعلى الضد من ذلك فإن حزب «جمعية اسلامي» الأكثر اعتدالاً يُدخل بعض الحدود والضوابط. وتورد مقالة مكتوبة بتوقيع الهاشمي حالتين تبيهما على أساس ما اذا كان الأمير من أهل الاجتهاد أم لا. فاذا لم يكن منهم وجب - على وجه الوجوب والضرورة - أن يعاونه مجلس شورى (ميثاق.. م. م ص ٣٨). كذلك فإن المودودي يُلح على أن سلطات الأمير محدودة. انظر كتابه «الجهاد في الإسلام». م. م ص ٣٠.
- (٣٣) المودودي: «القانون الإسلامي». م. م ص ٢٤٠. التراي، م. م ص ٢٤٣. وحول مناقشة نمط تعيين الأمير لدى الاخوان المسلمين المصريين، انظر ميتشيل، م. م ص ٢٤٦ - ٢٤٨.
- (٣٤) سيد قطب، في سيفان، م. م ص ٧٣ - ٧٤ ورباني في افتتاحية بصحيفة «مرآة الجهاد» (بالانكليزية) عدد اذار - نيسان/ مارس - ابريل ١٩٨٦ ص ٣ و ٦: «لماذا لسنا ديموقراطيين».
- (٣٥) التراي، في ايسوسيتو، م. م ص ٢٤٨.
- (٣٦) حول موقف سيد قطب، انظر سيفان، م. م ص ٦٩.
- (٣٧) هكذا كتب المودودي: «هؤلاء الأشخاص (صحابة النبي) صاروا، عبر عملية انتخاب طبيعية، ممثلي الشعب واعضاء الشورى، وتمتعوا بثقة الجماهير المسلمة، إلى حد أنه لو جرت انتخابات من النمط الذي يجري في هذه الأيام، لاختيروا ولما اختير أحد سواهم». انظر «القانون الإسلامي».. م. م ص ٢٣٧.
- (٣٨) التراي، م. م ص ٢٤٨.
- (٣٩) رايسنر، م. م ص ١٤٦.
- (٤٠) سيفان، م. م ص ١٢٩.

الفصل الثالث

- (١) لدراسة تفصيلية لهؤلاء «المتقنين الجدد» انظر جيل كيبييل ويان ريشارد: «الثقف والمناضل». م. مذكور.
- (٢) سيفان: «الإسلام الراديكالي». م. مذكور، ص ٥١.
- (٣) ب هوركاد (B. Hourcade): «إيران ثورة اسلامية ام عائلثائية» في فصلية «هيرودوت» العدد ٣٦، شتاء ١٩٨٥، ص ١٤٤.
- (٤) نيلوفر غيله (Nilufer Göle) «مهندسون اسلاميون» في كيبييل وريشارد، م. مذكور، ص ١٧١.
- (٥) حول الاخوان المسلمين السوريين، انظر كتاب رايسنر (بالالمانية) «ابديولوجية وسياسة...» م. م ص ٤٤٢٠؛ وسيفان، «الإسلام الراديكالي». م. م؛ ص ١١٩. وحول الاخوان المسلمين المصريين، كتاب ميتشيل عن جمعيتهم، م. م. ص ٣٢٩؛ وكذلك سيفان المذكور ص ٢٢ و١١٨. وفي مصر تظهر دراسة أجريت على ٣٠٣ سجناء سياسيين اعضاء في منظمة الجهاد جرى اعتقالهم غداة اغتيال الرئيس السادات، ان ثلثهم من الطلاب و ١٠٪ منهم يحملون شهادات جامعية و ٦٪ من التلامذة الثانويين. كما يوجد في عددهم أطباء ومعلمون وعسكريون، لكن ليس بينهم رجل دين واحد أو فلاح واحد. انظر هيرير ديكمدجيان (Hrair Dekmedjian) «الإسلام الثائر»، ١٩٨٥، منشورات جامعة سرغوسه، ص ١٠٦.
- (٦) انظر زاكيه داود: «احباط الطبقات الوسطى في المغرب العربي» شهرية «الموند ديپلوماتيك» (بالفرنسية) عدد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١، ص ٦.
- (٧) الأرقام الواردة اعلاه مستمدة من ص ٤٩٦ من «الحالة في المغرب» وهو عمل تم تحت اشراف كميل وايف لاکوست، وصدر عن دار لاديكوفرت (بالفرنسية) عام ١٩٩١. وهذا الكتاب ليس منجم معلومات ومعطيات وحسب، بل انه غني كذلك بالتحليلات الرصينة حول المغرب.
- (٨) بالنسبة لمصر انظر سيفان، المرجع المذكور، ص ٦٠.
- (٩) ب. هوركار، م. م. ، ص ١٤٣.
- (١٠) الأرقام مستمدة من «الحالة في المغرب».
- (١١) إحدى أفضل الدراسات التي اجريت حول بازار (سوق) تقليدي مسلم، هي دراسة ب. سانليفر (P. Centlivres): «طشكورغان، بازار في آسيا الوسطى» وقد أزال حرب افغانستان هذا بازار وسوته بالأرض.
- (١٢) ميشال سورا: «دولة البربرية». ١٩٨٩. م. م. انظر فصل المدينة العربية الشرقية.
- (١٣) زاكيه داود: «إحباط الطبقات الوسطى...».
- (١٤) حول العمران المدني وانتشاره العشوائي في القاهرة، انظر مقالة آنياس ديوبله (Agnes Deboulet) «الدولة واحتلال المساكن والتحكم بالحيز في القاهرة» في مجلة مصر، العالم العربي، منشورات مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDEJ) القاهرة، العدد الأول شتاء ١٩٩٠، حول طهران، انظر ب. هوركار، وف. خسروخور: «السكن الثوري في طهران»، فصلية «هيرودوت»، العدد ٣١، خريف ١٩٨٣.
- (١٥) انظر «الحالة في المغرب» م. م. ص ٢٣٢.
- (١٦) الغزالي، في ميتشيل: م. م، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (١٧) في مصر، زينب الغزالي (انظر ت. ميتشيل في «تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلامي»، في كيبييل: «الثقف والمناضل...» م. م، ص ١٩٣ وما يليها).

- (١٨) حول انتشار هذه الموضوعات بين أوساط النساء الإسلامويات الإيرانيات، أنظر فريه ادبلاخه، «الثورة تحت الحجاب»، دار Karthabo، ١٩٩١، ص ١٥٩.
- (١٩) الادبيات حول المرأة والإسلام غزيرة وافرة، إلا أنها رديئة وضحلة في معظم الأحيان. وأفضل كتاب حول المرأة الإسلامية هو من دون شك كتاب فريه ادبلاخه السالف الذكر.

الفصل الرابع

- (١) خورشيد احمد، مقدمة لكتاب المودودي: «القانون الإسلامي والدستور» مرجع مذكور، ص ٥.
- (٢) المودودي: «الجهاد في الإسلام»، مرجع مذكور، ص ١٩، وهو موقف يتبنى وجهة نظر تقليدية لدى العلماء المسلم لا يستطيع أن يعيش طوعاً تحت وصاية الكفار وينبغي له أن يقتدي بالرسول ويهاجر.
- (٣) المودودي: «القانون الإسلامي»... م. م، ص ٢٦٠.
- (٤) يبرز هذا المفهوم لدى الاخوان المسلمين السوريين. (أخلاقتنا الاجتماعية) انظر رايسنر، م. م، ص ١٣٩.
- (٥) نفسه، ص ٢١٨.
- (٦) نفسه، ص ٢٤٣.
- (٧) «القانون الإسلامي والدستور». م. م، ص ٢٣٨.
- (٨) الترابي، في ايسوسيتو، م. م، ص ٢٤٨ وما يليها.
- (٩) القانون الإسلامي والدستور، م. م، ص ٢٦١.
- (١٠) اصول بيعت ومسؤوليت هاي عضو، جمعيت اسلامي، افغانستان، الطبعة العاشرة، اذار - نيسان/ مارس - ابريل ١٩٨١ (١٣٩٠)، ص ١٧.
- (١١) حسن الترابي، ايسوسيتو، م. م، ص ٢٤٥.
- (١٢) هاشمي في ميثاقي خون (ميثاق الدم) عدد ١٩، ص ٣٩، من مجلة حزب جمعيت اسلامي الافغاني ١٩٨٧.
- (١٣) نفسه ١٩٨٧، افتتاحية، بالفارسية.
- (١٤) محمد قطب في كتاب «الإسلام والمجتمع المعاصر» (بالانكليزية، تحت إشراف سالم عزام) ١٩٨٢، المجلس الإسلامي في اوروبا، ص ١. وعلى هذا فإنه ينبغي لهذه الولادة الثانية أو الاعتراف الجديد، أن يصل الى جوهر العضو الملتزم نفسه: «وعلى أعضاء «جمعيت اسلامي»، الأفغانية أن يكونوا متيقنين يقيناً مطلقاً بأن ايدولوجيتهم وفكرهم هما اسلاميان بالكامل... «أصول بيعت... مرجع م. م، ص ٤٢ حول حسن البناء، انظر ميتشيل، مرجع م. م، ص ٢٣٤.
- (١٥) الترابي، ايسوسيتو، م. م، ص ٢٥٠.
- (١٦) كيبييل: «النبي وفرعون». م. م، ص ١٨٦ وما يليها. وحول الرؤية الإسلامية «المتعددة» للجهاد، انظر المودودي: «الجهاد في الإسلام»، م. م، ص ١٨٦ وما يليها. ومجلة «مرآة الجهاد» (بالانكليزية) «ما هو الجهاد ومن هو المجاهد»، عدد أيار - حزيران، مايو - يونيو ١٩٨٢، حيث يجري تحديد الجهاد بالرجوع الى مستويين: «الهدف السياسي، اقامة حاكمية الله... ازالة القهر... اقامة مجتمع عادل» ومستوى تقوي (تطهير النفس والارتقاء روحياً وخلقياً) و «القيام بكل عمل صالح في خدمة الإسلام».
- (١٧) انظر شارناني (جان بيان)، «الإسلام والحرب»، منشورات فايبار (Fayard) بالفرنسية، ١٩٨٨ ص ١٥ وما يليها.

- (١٨) أركون في اركون وغارديه، مرجع مذكور، ص ١٦٣.
- (١٩) لا بد من الاشارة هنا الى تحليلات خسروخور ويول فياي (Vicille) المرموقة حول «الاستشهادية» أو

- «النزعة الى الاستشهاد في خطاب الثورة الايرانية الشعبي»، المعاصرة في مرجع مذكور، ١٩٩٠، ص ١٦٠ - ١٧٧.
- (٢٠) حسن الترابي، ايسبوسيتو، م. م.، ص ٢٤١ و ٢٤٣. وهذا مع ان الترابي هو أيضاً داعية الدولة الإسلامية كما يتضح من عمله السياسي.
- (٢١) لنلاحظ هنا أن التشيع الثوري لم يعرف هذا التحديد لحزب نخبوي؛ ومرد ذلك، من دون شك، أن النخبة كانت محددة سلفاً: إنها رجال الدين أو، الأخرى، كبارهم.
- (٢٢) نستمد مراجعتنا هنا من نص النظام الداخلي للحزبين الإسلاميين الأفغانين («حزب اسلامي» و «جمعية اسلامي»). وعلى الأمير، وفقاً للحزب، «أن يجسد في شخصيته أصول ومبادئ ومقررات الحزب، وأن يراعي في نشاطه القيادي «حدود الله» وأحكام وفرائض الشريعة (مسؤوليت هاي عضو».. م. م.، ص ١٠٥). واللافت أن الحزب مقدّم على الله.
- (٢٣) من واجب أعضاء المجلس المركزي ان يجهدوا في تجسيد النموذج الأمثل للفضائل الإسلامية لكي يحافظوا على وحدة الرؤية والعمل» (مسؤوليت هاي»... ص ١٠٣) «ويجب أن يكون تفوق اعضاء المجلس المركزي معنوياً وحقيقياً قياساً على بقية اعضاء الحزب، واضحاً وبديهيّاً بالإطلاق» (ص ١٠٤).
- (٢٤) حول الاخوان المسلمين الفلسطينيين، انظر: محمد شديد: «حركة الاخوان المسلمين في الضفة الغربية وغزة» فصلية العالم الثالث، المجلد العاشر، العدد الثاني، ص ٦٥٨ - ٦٨٢، لندن (بالانكليزية) نيسان - ابريل ١٩٨٨.
- (٢٥) انظر ميتشيل، مرجع م، ص ٣٠٠.
- (٢٦) يبدو أن التعميم التنظيمي الافغاني منسوخ عن تعميم الاخوان المسلمين العرب، حيث نجد الدرجات التالية:
- حلقة: تعلم السنة وتعاليم حسن البناء.
 - الأسرة: تعطي ٥٪ من مداخيلها وتطيع رئيس الأخوية المحلي.
 - العضو الناشط: يختاره الأمير وينبغي له أن يكون درس القرآن.
 - مجلس الشورى يعينه الأمير والاعضاء الناشطون.
- (٢٧) «مسؤوليت هاي عضو» م. م.، ص ٨٣. ويلاحظ هنا غموض موقف الحركة الإسلامية ازاء التصوف الذي تدبته رسمياً، ولكنه في الواقع مائل في العمق في تعليم العديد من القادة، أمثال حسن البناء؛ كما أنه مائل في مصطلحاتهم ورؤيتهم للعالم (انظر ميتشيل، م. م.، ص ١٤). وكلمة «روحانية» هنا هي بالمعنى الذي يعطيه الأفغان لها (روحانية صوفية)، وليس بمعناها الايراني الحديث، اي الاكليروس أو رجال الدين.
- (٢٨) كان قلة السادات عام ١٩٨١، مقتنعين بأن انتفاضة شعبية ستشب بعد تنفيذهم لعملياتهم، تؤدي الى قيام مجتمع اسلامي.
- (٢٩) أ. سيغان، «الإسلام الراديكالي»، م. م.، ص ٨٦.
- (٣٠) محمد قطب: في «الإسلام والمجتمع المعاصر» م. م.، ص ١.
- (٣١) حول «اجتماعيات اسلامية» تريد أن تكون معيارية وتدخل قيم الايمان؛ انظر الاستشهادات التي يوردها أ. روسيون، في «متفقون في أزمة في مصر المعاصرة» دراسة ظهرت في «الموقف والمناضل»، م. م.، ص ٢٣٧ وما يليها.
- (٣٢) انظر الفصل السادس حول المثقفين الإسلاميين.
- (٣٣) حول رفض قراءة سوسيولوجية للمجتمع المسلم، انظر أركون وغارديه، م. م.، ص ١٦٦ - ١٦٧.
- (٣٤) نفسه، ص ١٦٢.

- (٣٥) من الخُلف والعبث تطبيق هذا الرفض للتاريخ على الثقافة الإسلامية كلها، وذلك لأنها نتاج هذا التاريخ ولكن الإسلاميين ينكرونها بصفتها هذه.
- (٣٦) ميتشل، م. م، ص ٢٠٤.

الفصل الخامس

- (١) حول «المهندسين الإسلاميين» في تركيا، انظر نيلوفر غوله (Nilüfer Gole) في كتاب كيبيل وريتشارد، «الثقف والمناضل...» م.م، منشورات سوي (بالفرنسية) ١٩٨٩.
- (٢) جماعة التبليغ، حركة تأسست في شبه القارة الهندية في العشرينات، وكان هدفها الوحيد هو الدعوة لإعادة كافة المسلمين إلى ممارسة العبادات الإسلامية. ولا تزال هذه الجمعية تحظر على نفسها تعاطي العمل السياسي، وتدعو إلى سلفية اصلاحية (دون أن تكون وهابية) تعتمد على النص وتفقيد بالشكل. والفرع الفرنسي لهذه الجمعية، هو «جمعية الإيمان والممارسة». انظر ج. كيبيل، «حاضرات الإسلام». الطبعة الفرنسية، ١٩٨٨، منشورات سوي.
- (٣) في بلدية تيباسا (الجزائر) مثلاً. انظر «الحالة في المغرب» مرجع مذكور، م.م، ص ٢١٠.
- (٤) انظر بشأن الجزائر أحمد وراجيا، «الإخوان والمسجد» (بالفرنسية).
- (٥) انظر بشأن صورة التلمساني، أ. كاريه وغ ميشو، (O. Carré et G. Michaud)، «الأخوان المسلمون»، م.م، ص ١١٦-١١٧، صورة رقم ١٦. وفي تلك الحقبة كان مؤسس الحركة الإسلامية الأفغانية، نيازي، يرتدي هو الآخر ربطة عنق.
- (٦) لم يكن المودودي يتردد في حضور احتفالات هندوسية. ولم يفرض الخميني على المسيحيين واليهود الايرانيين حالة أهل «الذمة» (أو الحماية) التي تنص عليها الشريعة: فالأرمن الايرانيون ظلوا مواطنين ايرانيين يؤدون الخدمة العسكرية والضرائب، شأن المسلمين، ويمارسون حق الاقتراع (ولكن في هيئة منفصلة)؛ وكذلك فإن حزب «جمعية اسلامي» الأفغاني يعلن في نظامه الداخلي أن استخدام غير المسلمين كخبراء هو أمر ممكن شرعاً، وهو موقف كان السلفيون الجدد سيرفضونه من دون شك.
- (٧) هذا مع أن الأثر الصوفي كان قوياً، كما رأينا، لدى الإسلاميين. وكذلك فإن الأوساط النقشبندية (الصوفية) في الاتحاد السوفياتي سابقاً، وفي أفغانستان، التحقت بالأحزاب الإسلامية، مثل حزب «جمعية» الأفغاني: انظر أوليفيه روا، «أفغانستان: اسلام وحداثة سياسية».
- (٨) انظر كتابات شريف ماردين. وانظر حول تجدد الاخويات في المغرب م. توزي في كتاب كيبيل وريتشارد «الثقف والمناضل...» م.م، ص ٨٣ وما يليها.

الفصل السادس

- (١) نسترجع هنا بعض مساهمتنا في كتاب كيبيل: «الثقف والمناضل...»
- (٢) في باكستان مثلاً، نلاحظ أن المنافسة بين المثقفين المتغربين والعلماء في المؤسسة القضائية، حادة: فالقضاة الإسلاميون ورؤساء المحاكم الذين تمّ اعدادهم على الطريقة البريطانية، يتنازعون المراكز عبر الخلاف على اسلامية النظام القضائي. انظر، حول الاستراتيجيات التي يمكن أن يستخدمها الأساتذة المتغربون (المحسوبة، النشر المفرط جداً، استغلال الطالب مالياً) للاحتفاظ بوضعهم الاجتماعي؛ دراسة روميون: «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة»، في كتاب كيبيل: «الثقف والمناضل...» م.م، ص ٢٣٠، وتتم هذه الاستراتيجيات على حساب الطلاب الذين سيجندهم الإسلاميون.
- (٣) حول الجهود التي تبذلها الدولة المغربية لضبط الدعاة «البرين»، انظر طوزي: «الأمير والعالم والدولة،

- (٤) إعادة بناء الحقل الديني في المغرب الأقصى»، في كتاب كيبيل: «الثقف والمناضل... م.م، ص ٧٦ وما يليها.
- (٥) نظام التربية الحديث مبني هو الآخر على التكرار، ومؤسس على الاستظهار غياً وليس له علاقة مباشرة بالأستاذ، اللهم الا بالنسبة لمن استطاع أن يدفع أكلاف دروس خصوصية. انظر دراسة للحالة المصرية في أ. روسيون: م.م؛ وكذلك، جوديث كوشران): «التربية في مصر» (بالانكليزية)، كروم هلم، ١٩٨٦، ص ٥٩.
- (٦) حول اكتساب المثقفين الجدد للمعارف الفقهية بطريقة عصامية، انظر طوزي: م.م، ص ٨٧، وما يليها.
- (٧) انظر، مثلاً، تصريح رئيس مجلس الشورى الأفغاني، نور محمد ترقي، بعيد الانقلاب العسكري الذي حمله إلى السلطة (نيسان/ ابريل ١٩٧٨): «التأمر بحجة دخول الامتحانات التي ألغى بسببها الحزول دون تجاوز الطلاب الأصغر سناً للدرجة الثامنة» تقرير حول أداء جمهورية افغانستان الديمقراطية خلال خمسة أشهر (بالانكليزية، ١٩٧٨، المكتبة الأفغانية ٢٠٩٩. وبشأن باكستان، انظر، ل.دهايز: «أزمة التربية في باكستان» كتب الطليعة، لاهور، ١٩٨٧: إن أحد أكثر الأمور إثارة لاضطرابات الطلاب هي قضية نظام الامتحانات»، ص ١٧٣.
- (٨) انظر، حول أحد أشكال تكيف صورة الانسان الكامل في إطار سلك صوفي. البكطاشية، أ. قوكلب (A. Gogalp): «أقلية شيعية في الأناضول، العلويون؛ الحوليات، أيار - آب/ مايو - اغسطس، ١٩٨٠، ص ٧٥١.
- (٩) يحدد «المثقفون المتغربون» أنفسهم بموقع اجتماعي أو بوضع اجتماعي ودراسة جامعية قريبين من وضع ودراسة نظراتهم الغربيين، وكذلك، وعلى الأخص، بفرضية نظرية يصوغها أ. روسيون كما يلي: «...امكانية تفاق محسوب يتبع تملك المعارف والتكنولوجيات الصادرة عن الغرب - ولكن ليس القيم ولا القبلات الفلسفية المرتبطة بهذه المعارف وهذه التكنولوجيات - لاستخدامها في خدمة أهداف نوعية خاصة بالمجتمع المصري (أو العربي أو المسلم)». مداخلة قدمت إلى الطاولة المستديرة «آفاق الفكر والممارسات الاجتماعية لدى مثقفي العالم الإسلامي»، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية (CERI) باريس، حزيران، يونيو ١٩٨٧.
- (١٠) المثْبُغ هو الداعية الجوال، انه «الإرسالي». وإذا كانت هذه الكلمات ليست من مصطلحات الصوفية، الا أن الطرق الصوفية «الارسالياتية» استخدمتها استخداماً واسعاً ولا سيما في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية.
- (١١) فكرة وشعها ابن باديس. انظر. علي مراد، م.م، ص ٢٢٢.
- (١٢) انظر نص أ. روسيون الذي يستشهد فيه بعادل حسين الذي يقابل بين العقلانية الإسلامية العربية في العلوم الإنسانية، حيث يندرج الايمان ياله واحد أحد خالق، وبين العقلانية الزمنية الغربية: أ. روسيون: «مثقفون في أزمة..» كتاب جيل كيبيل، «الثقف والمناضل...»، م.م، ص ٢٣٨.
- (١٣) انظر كريستيان كولون (Ch. Coulon) «العلماء الجدد والانبعث الإسلامي في شمال نيجيريا»، تقرير عن مهمة، نص مطبوع على الآلة الكاتبة، مركز دراسات افريقيا السوداء، بوردو، فرنسا، حزيران - يونيو، ١٩٨٦، ص.
- (١٤) هناك فارق هام في فكرة الاجتهاد لدى السنّة والشيعّة: فالشيعّة السلفيون يرون أن التحكم الكامل والامتلاك التام للمدونة هو ما يأذن بممارسة الاجتهاد. أما لدى السنّة، فإن المثقفين الجدد يعاودون اختراع فكرة الاجتهاد لتلاني ضرورة تملك هذه المدونة. لكننا نجد لدى مؤلف شيعي اسلاموي، هو علي شريعتي، أن فترة التحكم المسبق والتملك المسبق للمدونة ليس شرطاً لتحقيق الحق في الاجتهاد. وهكذا فإن محازبي «حزب اسلامي» الأفغاني، يتحدثون بإعجاب شديد عن معرفة رئيسهم الموسوعية

- «المهندس حكمتيار» صاحب الكتيبات العديدة التي تعالج العلم مثلما تناول نقض الماركسية أو الفقه. ونسبة المعرفة الموسوعية إلى الرئيس هي نزعة قوية في الماركسية (كيم ايل سونغ العالم بكل شيء، وكذلك الفرنسي موريس توريز الذي يمتدح علمه المجاز جورج كونيو).
- (١٥) كريستيان كولون: «العلماء الجدد»، م.م، ص ٧ وما يليها.

الفصل السابع

- (١) انظر ميتشيل: م.م، ص ١٧٢.
- (٢) انظر حول الحركة الإسلامية الفلسطينية، ج.ف لوگران (J. F. Le Grain)، «التعبئة الإسلامية والانتفاضة الفلسطينية» في كتاب جيل كيبيل: «المثقف والمناضل...» م.م، ص ١٣١ وما يليها؛ وانظر أيضاً م.م. ك شهيد حركة الأخوان المسلمين في الضفة الغربية وغزة، م.م، ١٩٨٨.
- (٣) «RAZVIE bolch'ie niet nieolkho dimosti v Religii» ترجمة أبادي، معهد الدراسات الجبهوية. بدون تاريخ ولا مكان صدور. (مجموعة شخصية).
- (٤) أوليفيه كازيه وجيرار ميشو؛ «الأخوان المسلمون»، م.م، ص ٩٨. وانظر عرضاً لهذا في «تصوف وسياسة»، قراءة سيد قطب الثورية للقرآن..، م.م، ص ١٣٩.
- (٥) أ. روسيون: «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة». في كيبيل، م.م، ص ٢٤٧.
- (٦) أحد مكاتب التجنيد لهؤلاء كان مكتب منظمة التحرير الفلسطينية في المملكة العربية السعودية الذي كان يديره أحد قدامى الإخوان المسلمين.
- (٧) كافة «قدامى» أفغانستان، المسلمين منهم أو قدامى الجيش السوفياتي (الذين يطلق عليهم هم أيضاً اسم «الأفغانين»)، قد تسيّسوا.
- (٨) الوهابية هي أكثر المذاهب السنية معارضة للتشيع الذي يرد على عداتها بعداء مماثل. في حين صدرت فتوى عام ١٩٥٦ عن جامعة الأزهر بالقاهرة تجعل من الشيعة المذهب الفقهي الخامس في الإسلام، فإن الوهابيين والشيعة يتبادلون تهمة الزندقة. وهكذا فإن وزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي الإيرانية، نشرت عام ١٩٨٩ ترجمة فارسية لكتاب عربي كتبه محمد حسين قزويني تحت عنوان «الفرقة الوهابية». والخلاف قديم ويحمل تبعات تاريخ ثقيل. ففي عام ١٨٠١، نهب الوهابيون السعوديون الأماكن المقدسة الشيعية في النجف وكربلاء.
- (٩) «الجهاد»، عدد ٥٦، حزيران/ يونيو ١٩٨٩، مقالة لعبدالله عزام.
- (١٠) في تقليد لازلتا نجد اليوم في آسيا الوسطى «السوفياتية» ومصطلح «وهابي» يستخدم في شبه القارة الهندية منذ القرن التاسع عشر للإشارة إلى كل السلفيين الاصلاحيين، وليس فقط للإشارة إلى مريدي مؤسس الفرقة السعودية.
- (١١) هدايت الله، ص ١٤٤-١٤٥.
- (١٢) الجمود العقائدي الديني لدى الوهابيين يظهر في هذا المتطرف من مقالة سعودية «العلماء المسلمون في العالم لهم دور يلعبونه في هداية وتنوير الأفغانين الجاهليين الذين دخلت عادات وتقاليد غير اسلامية في حياتهم». مقالة بعنوان «المجاهدون الأفغان يقاتلون دفاعاً عن بلادهم وإيمانهم» كتبها عبدالله رافع بالانكليزية في «أراب نيوز» ١٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥، ص ٩، وتحتوي هذه المقالة كذلك على انتقادات موجّهة لمن يقومون بمهمات انسانية هناك من الغربيين، وتصفهم بأنهم «أعضاء إرساليات مسيحية».
- (١٣) حسن الترابي الفقيه الذي تلقى دراسته في فرنسا، هو الزعيم التاريخي للاخوان المسلمين السودانيين،

ورئيس الجبهة الوطنية الإسلامية في السودان؛ هو صهر صادق المهدي (زعيم حزب الأمة، ورئيس الوزراء من ١٩٨٥ إلى تموز - يوليو ١٩٨٩، وحفيد المهدي الذي قاتل الانكليز في القرن الماضي وأسس «اخوية» الأنصار. وقد عينه جعفر نميري مدعياً عاماً عام ١٩٨٣، أي إبان انعطاف نميري الإسلامي، وقد سجن في مطلع عام ١٩٨٥ ثم عاد فأصبح بعد سقوط نميري الوجه الغالب على الحياة السياسية السودانية.

- (١٤) وهكذا فإنه كثيراً ما ترفض السعودية اعطاء تأشيرات للعمال المهاجرين الباكستانيين الشيعة.
- (١٥) محمد طوزي «الإسلام والدولة في المغرب»، فصلية «مشرق مغرب» العدد الثالث، عام ١٩٨٩.
- (١٦) أئينغي أن نرى في انشاء وزارة الداخلية والعبادات في فرنسا لـ «مجلس تمثيلي للإسلام في فرنسا» (كوريف، Corif، ١٩٩٠) امتداداً لمثل هذا المنطق في ضبط الدولة للإسلام والسيطرة عليه؟
- (١٧) انظر سيغان؛ م.م، ص ١٣٥ وما يليها.
- (١٨) انظر مقتطفات من هذا النص في «حالة المغرب»، م.م. ص ٢٢٣.
- (١٩) قضية شاه بانو، وهي امرأة مطلقة في الثالثة والسبعين لاحقت زوجها قضائياً ليدفع لها نفقة «غذائية» فاستعان الزوج بالشرعية ليبرر رفضه للدفع. وقد حكمت المحكمة العليا للمطلقة باسم العلمانية التي ينص عليها الدستور. لكن البرلمان أصدر في شباط - فبراير ١٩٨٦ قانوناً يمنع على المطلقات المسلمات طلب نفقة غذائية. انظر حول أصل هذه القضية، ف. غراف (V. Graff) «الإسلام والعلمانية»، في «الديموقراطية الهندية»، عدد خاص من مجلة «اسبري» (Esprit)، ١٩٨٥. وانظر أيضاً، «الهندي اليوم» (بالانكليزية) ١٩٨٦/١/٣١. والمدير بالذكر أن زعيم المنظمة التي خاضت حملة الحق الشخصي (القانون الشخصي لمعموم الهند) هو سيد أبو الحسن ندوي، الذي كان رفيق المودودي وسيد قطب، ومرجع المودودي إلى العربية.

الفصل الثامن

- (١) الكتاب الأهمّ حول هذا الموضوع هو كتاب مكسيم رودنسون (Rodinson) «الإسلام والرأسمالية». منشورات سُوي (بالفرنسية)، ١٩٦٦، الفصل الثاني.
- (٢) وهو ليس مجرد احتساب الفائدة على القرض. فالربا (الزيادة) يفترض عدم التساوي في التبادل، وأن مرد الفارق متأت من مبادلة كميات غير متكافئة أو من وجود مخاطر لا يشارك المتعاقد الآخر في تحملها.
- (٣) روح الله الخميني، «توضيح المسائل»، مركزي نشاري فرنكي رجا، ١٣٦٧ (١٩٨٧)، ص ٥٤٣. والطابع التقليدي لهذا الكتاب يتأتى من كون الخميني يتكلم كفقيه بحيث ينبغي له أن يعطي تأويله المتعلق بالمشكلات، التي تطرح تقليداً على كل مجتهد، مستأنفاً بذلك صيغة وتصميم الكتب التي وضعها سابقوه.
- (٤) انظر: آية الله محمد باقر الصدر، «اقتصادنا»، وأبو الحسن بني صدر: «اقتصاد توحيدي».
- (٥) موضوعه الطريق الثالث هي إحدى ثوابت الفكر الإسلامي إن على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاقتصادي؛ ونجدها لدى الأخوان المسلمين السوريين في الخمسينات (رايسنر، م.م، ص ١٥٢) ولدى رجال الدين الراديكاليين في طاجكستان «السوفياتية» (ملاً عبد الله سيدوف) (Saidov)، في مقابلة مع مجلة «سخن»، عدد ١٢/٧/١٩٩١، مروراً بجماعات اسلامي الباكستانية. أ.ا. قريشي: «نظام الإسلام الاقتصادي والسياسي». لاهور (بالانكليزية)، ١٩٧٩، ص ٦ و٧.
- (٦) نجد ضمن هذه الفئة الأخوان المسلمين (م. السباعي، انظر: رايسنر، م.م، ص ١٥٢). وخصوصاً الشيعة، باقر الصدر: «اقتصادنا» وأبو الحسن بني صدر: «اقتصاد توحيدي» وآية الله محمود طالقاني: «اسلام

ومالكيت» (الإسلام والملكية)، طهران، الطبعة الرابعة ١٩٦٣. ويبدأ هذا الكتاب الأخير بتحليل انثروبولوجي ثم يتواصل بجرده نقدية للكتاب الغريين، ليتناول بعد زمن، وبعد ذلك فقط، المقاربة الإسلامية.

- (٧) بني صدر: م.م، ص ١٦١.
- (٨) موضوعة «الاشتراكية الإسلامية» توسع بها الاخوان المسلمون السوريون في الخمسينات، حين وضع م. السباعي مؤلفاً بعنوان: «اشتراكية الإسلام»، انظر: رايسنر، م.م، ص ١٥١ و ١٥٢. وحول «العدالة الاجتماعية» عند الاخوان المسلمين المصريين، انظر: ميتشيل: م.م، ص ٢٥١. وقد وضع سيد قطب كراساً بعنوان «العدالة الاجتماعية في الإسلام».
- (٩) حول هذا المصطلح، انظر بشأن الاخوان المسلمين السوريين، رايسنر: م.م، ص ١٥٣-١٥٤. وبشأن بني صدر، ص ٢٣٧.
- (١٠) انظر بني صدر، فصل «محدوديت هاي مالكيت (الحدود المفروضة على الملكية)» ص ٢٧٣، من م.م. وانظر أيضاً عبد القادر سيد أحمد «المالية الإسلامية والتنمية»، في مجلة «العالم الثالث» (بالفرنسية)، مجلد ٢٣ عدد ٩٢، تشرين الأول - كانون الأول/ اكتوبر - ديسمبر ١٩٨٢، ص ٢٨٢.
- (١١) بني صدر: م.م، ص ٢٩٧.
- (١٢) حول «الأملاك الأولية» بعامة، انظر: م. رودنسون: «الإسلام والرأسمالية». م.م، ص ٣٢، وحول التأويل الإسلامي، انظر بني صدر: م.م، ص ١٩٣.
- (١٣) من أجل قراءة «اشتراكية» للزكاة لدى الاخوان المسلمين السوريين انظر: رايسنر، م.م، ص ١٥٤.
- (١٤) بني صدر: م.م، ص ٣٩٢.
- (١٥) بني صدر: م.م، ص ٣٩٦.
- (١٦) بني صدر: م.م، ص ٣٣٦ و ص ٤٠١.
- (١٧) نجد تحليلاً جيداً للاقتصاد والمجتمع الإيرانيين اليوم في كتاب: ب. هوركاد وف. خسرو خور «البرجوازية الإيرانية أو ضبط جهاز المضاربة». مجلة «العالم الثالث» (بالفرنسية) مجلد ٣١، خريف ١٩٩٠.
- (١٨) المرجع نفسه.
- (١٩) ميتشيل: م.م ٢٧٥.
- (٢٠) انظر س. ه. مور: «المصارف الإسلامية وسياسات المنافسة في العالم العربي وتركيا» (بالانكليزية)، مجلة «ميدل ايست جورنال»، مجلد ٤٤، العدد الثاني ربيع ١٩٩١.
- (٢١) نجد في هذه الففة مفكرين سته يتعمون، على وجه العموم، إلى شبه القارة الهندية، وهم اليوم قريون من السعودية: نذكر منهم الباكستاني خورشيد أحمد، وهو اقتصادي وعضو بارز في جماعت اسلامي ووزير سابق للتخطيط والتنمية. انظر: «التنمية الاقتصادية في اطار اسلامي»، في «أفاق اسلامية» تحت اشراف خورشيد أحمد (بالانكليزية). المؤسسة الإسلامية لايسنر، ١٩٧٩؛ «نظام الإسلام الاقتصادي والسياسي»، قريشي. م.م. وكان قريباً من الجنرال ضياء الحق وصادق المهدي، رئيس وزراء السودان الأسبق، «نظام الإسلام الاقتصادي» (بالانكليزية)، والأمير محمد الفيصل آل سعود مؤسس «دار المال الإسلامي»، «المصارف من وجهة نظر اسلامية» (بالانكليزية) في كتاب صدر تحت اشراف سالم عزام (بالانكليزية) «الإسلام والمجتمع المعاصر»، وصدر عن المجلس الإسلامي في أوروبا، لندن ١٩٨٢.
- (٢٢) كما يحدده الامام الخميني في كتابه «توضيح المسائل»، ص ٥٤٣.
- (٢٣) الكتاب السنوي الإيراني ٩٠/٨٩، ف. معيني ص ١١ - ٤١.
- (٢٤) صرح رئيس «حبيب بنك» الباكستاني: «ان نظاماً مصرفياً بدون فائدة لا يعني أنه ينبغي الاعتبار بأن المؤسسات المالية والمصرفية لا تدفع عائدات على الودائع ولا تتلقى مداخيل على قروضها». ايسوسيتو، م.م، ص ٢٨٤.

- (٢٥) انظر صحيفة «ليبراسيون» عدد ٢٤-٢٥ حزيران/يونيه ١٩٨٩.
- (٢٦) انظر ميشال سورا: «الدولة والتصنيع في الشرق العربي» في «دولة البربرية».
- (٢٧) غريس كلارك (Grace Clark) «زكاة وعشر ونظام رفاه في تأكيد الذات الإسلامي في باكستان» تحت اشراف أنيتا فايس (Anita Weiss)، منشورات جامعة سيراكوز ١٩٨٦، ص ٩٢.
- (٢٨) في الانتخابات المصرية لعام ١٩٨٧ مثلاً، والتي تقدم إليها الاخوان المسلمون، أنكرت مجموعة ريان أن تكون قد مولت «الأخوان». وبعد اختبار قوة بين الحكومة وبين المؤسسات المالية الإسلامية عام ١٩٨٧، وعلى أثر إفلاس شركة الهلال، تم التوصل إلى تسوية بحيث إن الحكومة بذلت جهوداً لمراعاة هذه المؤسسات.
- (٢٩) «البشرى» ١٢٧/٣، ١٩٨٨، ص ٨، منشورة في فرنسا.
- (٣٠) صادق المهدي، في عزام، م.م، ص ١٠٤، وم. رودنسون «الإسلام والرأسمالية». م.م، ص ٥٢.
- (٣١) نجد خير تعبير عن هذه الأطروحة لدى خورشيد أحمد الذي يطرح أربع مقدمات: (١) «التغير الاجتماعي ليس نتيجة لقوى تاريخية محددة سلفاً»، (٢) «الانسان هو عامل التغير النشط، وكل القوى الأخرى تابعة له من حيث إنه خليفة الله على الأرض»، (٣) قوام التغير هو تغير الوسط وتغير في قلب الإنسان وروح، (٤) الحياة هي شبكة من العلاقات المتبادلة (المابين - علاقات): في «التنمية الاقتصادية في اطار اسلامي» في «آفاق اسلامية» م.م، ص ٢٣١.
- (٣٢) لا نريد بطبيعة الحال أن نقول إنه ليس ثمة أبحاث جديدة في الاقتصاد أو في علم الاجتماع في البلدان المسلمة، بل إن مثل هذه الأبحاث الجديدة تتم خارج البلاغة أو البيانية الإسلامية. انظر على سبيل المثال، كتحليل اجتماعي (سوسيولوجي) رفيع المستوى، «علم الاجتماع وتصور تنمية قرية إيرانية»، لمصطفى أزيكا، طهران ١٣٦٥ (١٩٨٧).

الفصل التاسع

- (١) انظر حول هذه العلاقة، الفصل الأول من «أفغانستان، الاسلام والحداثة السياسية»، أوليفيه روا (O. Roy)، منشورات سوي ١٩٨٥.
- (٢) انظر يار ساتليفر وميشلين ساتليفر - ديمون «وماذا لو تحدّثنا عن أفغانستان؟ منشورات دار علوم الانسان، باريس، ١٩٨٨، ص ٣١ وما يليها.
- (٣) ليس من قبيل المصادفة أن يكون أكبر أخصائي غربي في الحياة السياسية الأفغانية، لويس دوپري (Louis Dupree)، الذي توفي عام ١٩٨٩، مكث يحلل هذه السياسة، طيلة ثلاثين عاماً، على أنها استمرار للانثروبولوجيا وفق أشكال أخرى. وهذا نهج لا ينبغي أن نرى فيه إفراطاً أخصائي، بل معطى من معطيات هذه الحياة السياسية. انظر لويس دوپري: «أفغانستان»، منشورات جامعة برنستون، ١٩٨٠.
- (٤) حللنا في كتابنا السالف الذكر عملية التسييس التي تمت بانشاء وقيام الأحزاب السياسية. ونستطيع أن نحيل، دون أن نضع خلاصتنا واستنتاجاتنا موضع شك، إلى تساؤلنا الختامي: لأي من العمليتين سوف تكتب الغلبة؛ لبقاء العصبية التقليدية أم للتسييس؟
- (٥) انظر جان بول شارناي: «الاسلام والحرب»، فايبار، ١٩٨٦، ص ٢٥٠.
- (٦) من أجل مناقشة هذا المفهوم: «قوم»؛ انظر كتابنا «أفغانستان» (مرجع مذكور) ص ٢٣. «فالقوم» مرادف لعصبة.
- (٧) انظر أكبر أحمد: «المهدوية والكاريزمية»، راتلج وبول لندن؛ «اقتصاد ومجتمع البشتون» المرجع نفسه... دوپري «الحرب القبلية في أفغانستان وباكستان»، في أحمد وهارت (اصدار)، وكذلك:

- الاسلام في المجتمع القبلي» راتلج وكيفان، ١٩٨٤؛ بولادا؛ «الاصلاح والتمردات في افغانستان»، وانظر كذلك الروايات البريطانية حول «الحروب الأفغانية» من ١٨٤٠ إلى ١٩١٩.
- (٨) انظر أوليفيه روا: المرجع المذكور؛ الفصل الثامن.
- (٩) كما يشهد على ذلك استيلاء المتفوضين الذين جاؤوا من الشمال بقودهم باشه اي سقاو عام ١٩٢٩، على كابول، بعد رحيل الملك أمان الله.
- (١٠) انظر جان بول شارناي: «الاسلام والحرب»، ص ١٥ وما يليها.
- (١١) المرجع نفسه، ص ٢٥٢.
- (١٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٢ و ص ٢٥٠.
- (١٣) حول التغيرات المجتمعية التي أدخلتها الحرب، انظر أوليفيه روا: «أفغانستان»، الفصل الثاني عشر.
- (١٤) حول كافة هذه المعطيات المعقدة، انظر: أوليفيه روا: «الأعراق والسياسة في آسيا الوسطى»، مجلة العالم الاسلامي والمتوسطي، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، منشورات ايديسود اكس أنبروفانس.
- (١٥) ميشال سورا (Seurat): «دولة البربرية» ص ١٣٠.

الفصل العاشر

- (١) حول التشيع؛ انظر «يان ريشار»، الاسلام الشيعي، (بالفرنسية) منشورات فايار ١٩٩٠. وحول تاريخ التشيع الايراني، انظر سعيد أمير أرجمند (بالانكليزية) «ظل الله والامام المستور» منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٨٤. حول الثورة الاسلامية: «العمامة والتاج» للمؤلف نفسه (بالانكليزية)، منشورات جامعة أوكسفورد، ١٩٨٨.
- (٢) علي شريعتي في كتابه «تشيع علوي وتشيع صفوي»، يقابل ويعارض بين تشيع أصلي يحمل رسالة تمرد ورسالة اجتماعية، وبين تشيع صفوي رسمي الكليركي ومحافظ.
- (٣) انظر يار مارتان، «التشيع وولاية الفقيه»، (بالفرنسية) دفاتر الشرق، عدد ٩/٨، ص ١٤٨.
- (٤) حول النزاع بين الإخباريين والأصوليين، انظر: يان ريتشار: «التشيع في إيران (بالفرنسية)». دار جان ميزونوف، ١٩٨٠، ص ٤٣ وما يليها. وهذا النزاع يظهر كيف يمكن لسجال فقهي محض أن يفضي إلى نتائج جيوسراتيجية، لم تكن تظهر بين رهانات تلك الحقبة.
- (٥) ب. ج لويزار، «تكوين العراق المعاصر»، باريس، منشورات المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية، ١٩٩٦، (CNRS).
- (٦) طريقة: خلال الاستقصاء الذي قمنا به حول أشكال تسييس العلماء الأفغان، سألنا الأستاذ طوانا، وهو وجه بارز في «جمعيته اسلامية»: في أية لحظة شعرتم شخصياً بواجب التدخل على الساحة السياسية؟ فأجاب: «حين رأيت فيورباخ على رفوف مكتبة كلية الفقه»، وهذا يشكل بالنسبة له علامة تأثير شيوعي داخل نظام التعليم. أما في قم، فإن العلماء هم الذين أوصوا على فيورباخ لقراءته.
- (٧) بول فياي وف خسروخور: «الخطاب الشيعي...».
- (٨) المرجع نفسه.
- (٩) النصوص واضحة وتظهر التباين مع التقليد: «الدولة الاسلامية ليست عودة إلى الماضي» كما يقول الخميني في مجموعة الاستشهادات التي يشكلها كتاب «على طريق كلمات الامام»، (بالفارسية)، المجلد العاشر، «انقلاب اسلامي»، طهران، ص ١٦٤.
- (١٠) انظر أ. ابراهاميان «الاسلام الراديكالي: المجاهدون الايرانيون» (بالانكليزية)، دار طوروس، لندن ١٩٨٩.
- (١١) وعلى النقيض من ذلك، فإن السلفين السنة يريدون إعادة مبدأ أهل الذمة. المودودي: «القانون الاسلامي»، ص ٢٤٥. وشكلا المواطنة في الاسلام هما: (١) المسلمون؛ (٢) الذميون.

الفصل الحادي عشر

- (١) حنا بطاطو: «المنظمات الشيعية في العراق...» في الدراسات التي جمعها ج كول ون كيدي (Cole Keddie) في كتاب «التشيع والمعارضة الاجتماعية» منشورات جامعة ييل ١٩٨٦، ص ١٨٩ (بالانكليزية).
- (٢) ابتداء من عام ١٩٨٤، سيتحدث الامام الخميني عن أمة ايران (ملت ايران)، في حين انه لم يكن ليشير، قبل ذلك، إلا إلى «الأمة» باطلاق.
- (٣) فؤاد عجمي: «الامام الغائب»، منشورات طوروس (بالانكليزية)، ١٩٨٦، ص ٣٠ وما يليها.
- (٤) بشأن لبنان، انظر أ. نورثون في الكتاب السالف الذكر (ملاحظة رقم (١)، ص ١٦٣. وكذلك بشأن العراق، دراسة بطاطو السالفة الذكر، في المرجع نفسه، ص ١٧٩.
- (٥) في أفغانستان بدأ سياق تضعف القبيلة والتأطير الاكليركي منذ عام ١٨٩٢، عندما سحق الأمير عبد الرحمن قبائل الهزارة الشيعية: وثمة مجموعتان (تقاطعان تقاطعاً هاماً) هما السيد والشيخ الذين تلقوا علومهم في النجف وستحتلان الفراغ الناشئ (انظر ل. م كويكي (Kopckey) «ستاد الهزارجات الاماميون»، في فولك كوبنهاغن، المجلد ٢٢، عام ١٩٨٤) وحول لبنان انظر كولبان Colban: «تنامي القوة الشيعية في لبنان» في كول وكيدي (Cole & keddie)، المرجع المذكور، ص ١٣٧ وما يليها.
- (٦) حول ولادة الحركة الشيعية المتجسدة بسيد بلخي، في الخمسينات، انظر أوليفيه روا: «افغانستان، الاسلام والحدادة السياسية»؛ منشورات سوي ١٩٨٥ (بالفرنسية)، الفصل الحادي عشر. وأيضاً ادواردز (Edwards) تطور «الانشقاق الشيعي في افغانستان»، في «التشيع والمعارضة الاجتماعية»، ص ٢٠١ وما يليها.
- (٧) مثل كتابه «اقتصادنا» الذي صدر عام ١٩٦٠، وكذلك النص الذي استلهمه الدستور الايراني، «ملاحظات أولية...» ترجمه إلى الفرنسيه وعلق عليه أ. مارتز، وصدر في دفاتر الشرق، عدد ٩/٨.
- الفصل الأول من عام ١٩٨٨ ص ١٥٧ وما يليها.
- (٨) انظر فؤاد عجمي، المرجع المذكور، ص ١٥٥.
- (٩) انظر أوليفيه روا، المرجع المذكور، ص ١٩٧-٢٠١.
- (١٠) انظر بشأن العراق، حنا بطاطو، المرجع المذكور، ملاحظة رقم (١).
- (١١) حول الهزارة، انظر كويكي، المرجع المذكور، ص ٩١؛ الذي يسجل تداول مجالس محرم على شكل أشربة مسجلة في كابول؛ وانظر، ادواردز «تطور الانشقاق الشيعي» مرجع مذكور في ملاحظة رقم (٦) ص ٢١٤. حيث يلاحظ جده محتوى هذه المجالس في القرن العشرين. وعلى هذا فإن التأثير الايراني يبدو حاسماً وجديداً.
- (١٢) ثمة اثنان من آيات الله العظمى كانا، عام ١٩٨٠، أذريين هما الخوئي وشريعتمداري، وكلاهما كانا معارضين للخميني؛ ورئيس الوزراء موسوي، كان أذربياً أيضاً. وكان للأذريين حضور واسع في أوساط نخبة الثورة الاسلامية، مثلما كانوا حاضرين داخل حزب توده.
- (١٣) يمكن تفسير عدم تأطر العلويين الأتراك اكليركياً، أو بالأحرى، علمانيتهم، بواقعة انهم، شأن نظرائهم السوريين، ليسوا من اتباع المذهب الاثني عشري. انظر كوكالب (Gökulp): «أقلية شيعية في الأناضول» الحوليات، منتصف آب/ اغسطس، ١٩٨٠، ص ٧٤٨-٧٦٣.

الخلاصة

- (١) ميشال سورا، «دولة البربرية»، دار سوي، ص ١٥٩.

المحتويات

| | |
|-----|---|
| ٥ | تمهيد |
| ١١ | مقدمة |
| | الفصل الأول: الإسلام والسياسة من التقليد |
| ٣٥ | إلى النزعة الإصلاحية |
| ٤١ | الفصل الثاني: الإسلام السياسي أو الإسلامية |
| ٥٣ | الفصل الثالث: اجتماعيات الإسلامية |
| ٦٥ | الفصل الرابع: مآزق الايديولوجية الإسلامية |
| ٧٧ | الفصل الخامس: السلفية الجديدة |
| ٨٩ | الفصل السادس: المثقفون الإسلاميون الجدد |
| ١٠٥ | الفصل السابع: الجيوستراتيجية الإسلامية: دول وشبكات |
| ١٢٧ | الفصل الثامن: الإقتصاد الإسلامي بين الأوهام والبلاغة |
| ١٤١ | الفصل التاسع: أفغانستان: الجهاد والمجتمع التقليدي |
| ١٦١ | الفصل العاشر: إيران الشيعية والثورة |
| ١٧٥ | الفصل الحادي عشر: العامل الشيعي في سياسة إيران الخارجية |
| ١٨٥ | خلاصة: المستقبل الرمادي |
| ١٩٥ | الهوامش |

